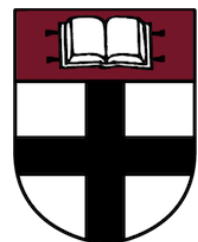


Die Auferstehung des Gekreuzigten

Eine Diskussion mit Hansjürgen Verweyen, Hans
Kessler und Wolfhart Pannenberg über Grund,
Inhalt und Rationalität des Osterglaubens

Diplomarbeit
vorgelegt von Daniel Remmel
SS 2013

Theologische Fakultät Fulda



VORWORT

Die Studie ‚Die Auferstehung des Gekreuzigten. Eine Diskussion mit Hansjürgen Verweyen, Hans Kessler und Wolfhart Pannenberg über Grund, Inhalt und Rationalität des Osterglaubens‘ wurde als Zulassungsarbeit zur Diplomabschlussprüfung im Fach Katholische Theologie im Sommersemester 2013 an der Theologischen Fakultät Fulda vorgelegt und ist im August 2013 über die Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Fulda beim Kirchlichen Dokumenten Server (KiDokS) in leicht veränderter Fassung veröffentlicht worden.

Angeregt sind die Auseinandersetzungen dieser Studie durch eine ganz elementare Frage, mit der ich in einer propädeutischen Einführungsveranstaltung zu Beginn meines Studiums konfrontiert wurde und die mich seitdem begleitet hat: Warum bin ich Christ? Wie kann ich es rational verantworten, mein Leben nicht nur an Gott, sondern konkret an Jesus Christus auszurichten? Während die Gottesfrage und ihre rationale Rechtfertigung geradezu ein Dauerbrenner christlicher Theologie sind, scheint in der Reflexion der Offenbarungs- und Christusfrage durchaus noch Nachholbedarf zu bestehen. Hierzu will diese Arbeit einen Beitrag leisten, indem sie sich aus systematisch-theologischer Perspektive mit dem Grunddatum christlichen Glaubens auseinandersetzt: der Auferstehung Jesu Christi.

Ein herzliches Dankeschön möchte ich allen aussprechen, die mich im Entstehungsprozess dieser Arbeit begleitet und zum Zustandekommen beigetragen haben. Ich danke herzlich meinem theologischen Lehrer Herrn Professor Dr. Gregor Predel, der diese Arbeit begleitet und betreut hat. Ebenso danke ich Herrn Professor Dr. Dr. Jörg Disse, der das Zweitgutachten übernommen hat, und all jenen, die mir die Publikation dieser Studie ermöglicht haben: dem Rektor der Theologischen Fakultät Fulda, Herrn Professor Dr. Dr. Bernd Willmes, sowie Frau Bibliotheksdirektorin Dr. Alessandra Sorbello Staub und ihrem gesamten Bibliotheksteam. Desweiteren gilt mein Dank denen, die mir in der letzten Phase der Entstehung als Korrektoren zu Seite standen und viele Stunden investiert haben: Herrn Christoph Acker und Herrn Philipp Betz. In besonderer Weise danken möchte ich meinen Eltern, Sieglinde und Joachim Remmel, meinem Bruder Patrick und meiner Freundin Friederike Eichhorn, die während meines Studiums immer für mich da waren und mir unglaublich viel Unterstützung entgegengebracht haben.

August 2013

Daniel Remmel

*Für Friederike,
meine große Liebe*

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	II
----------------------	-----------

ERSTES KAPITEL

THEMATISCH-METHODISCHE EINFÜHRUNG

1.1 Allgemeine Einführung in die Thematik.....	1
1.2 Entwicklung eines Vorverständnisses der Auferstehung Jesu Christi.....	1
1.2.1 ‚Auferstehung‘ ist Metapher	2
1.2.2 ‚Auferstehung‘ ist neues Leben.....	3
1.2.3 ‚Auferstehung‘ ist leibhaftig	4
1.2.4 ‚Auferstehung‘ ist an Jesus bereits Wirklichkeit.....	6
1.2.5 ‚Auferstehung‘ ereignet sich am Kreuz	7
1.3 Die christologische Kontroverse: Grund, Inhalt und Rationalität des Osterglaubens	7
1.4 Theologische Relevanz und Selbstverständnis der Studie.....	9
1.5 Logik und Methode	11

ZWEITES KAPITEL

CHRISTOLOGIE OHNE AUFERSTEHUNG? – DER INKARNATIONS- THEOLOGISCHE UND STAUROLOGISCHE ENTWURF HANSJÜRGEN VERWEYENS

2.1 Einführung	13
2.2 Der christologische Ansatz	14
2.2.1 Das Paradigma vom ‚Ostergraben‘	14
2.2.2 Vorösterliche Begründung des Osterglaubens	15
2.3 Systematisch-theologische Rechtfertigung.....	17
2.3.1 Die biblischen Indizien.....	17
2.3.2 Der Einwand der historischen Vernunft.....	18
2.3.3 Auferstehung und Theodizeefrage	19
2.3.4 Auferstehung als Infragestellung der Inkarnation	20
2.3.5 Das Argument der geschichtlichen Glaubensvermittlung.....	22

2.4 Exegetische Fundierung: Das Zeugnis des Neuen Testaments	26
2.4.1 Hermeneutische Hinweise zum Osterzeugnis der Schrift	26
2.4.2 Das Matthäusevangelium	27
2.4.3 Das Lukasevangelium	28
2.4.4 Das Johannesevangelium	29
2.4.5 Das Markusevangelium.....	30
2.4.6 Das paulinische Zeugnis.....	31
2.4.7 Systematischer Ertrag des biblischen Osterzeugnisses	33
2.5 Systematisierung.....	33
2.5.1 Das Kreuz als Grund des Osterglaubens	34
2.5.1.1 Die menschliche Vernunft als Ort der universalen Sinnfrage.....	34
2.5.1.2 Der Weg von der Sinnfrage zum Sinnbegriff	37
2.5.1.3 Der Sinnbegriff als Hermeneutik der Offenbarung	43
2.5.1.4 Offenbarung am Kreuz.....	44
2.5.2 Offenbarung in Geschichte.....	49
2.5.2.1 Christologie und Geschichtlichkeit	49
2.5.2.2 Das Zeugnis als Akt der Vermittlung.....	50
2.5.2.3 Die philosophische Theorie des Zeugnisses und ihre exegetischen Konsequenzen.....	51
2.5.3 Und was bleibt vom Zeugnis der Auferstehung?	56
2.6 Systematische Reflexion.....	58
2.6.1 Kritische Sichtung	58
2.6.1.1 Hermeneutische und exegetische Schwächen	58
2.6.1.2 Problematisierung des systematischen Konzepts.....	60
2.6.2 Ertrag	64

DRITTES KAPITEL

DIE AUFERSTEHUNG ALS GRUND UND MITTE DER CHRISTOLOGIE VON HANS KESSLER

3.1 Einführung	66
3.2 Philosophische Plausibilisierung des Auferstehungsglaubens	67
3.2.1 Verlangen des Menschen nach Sinn und Vollendung.....	67
3.2.2 Auferstehungshoffnung als Implikation interpersonaler Liebe.....	69
3.2.3 Die Aporie zwischen apriorischer Solidarität und struktureller Ungerechtigkeit	69
3.2.4 Konklusion	70
3.3 Grundlegung des Glaubens und der Christologie anhand der Auferstehung Jesu	71
3.3.1 Das geschichtliche Fundament der Christologie	71
3.3.1.1 Hermeneutische Vorklärungen.....	71
3.3.1.2 Der historische Befund.....	73
3.3.1.3 Der Inhalt der Ostererfahrung nach dem Zeugnis des Neuen Testaments	74
3.3.1.4 Das Scheitern genetischer Erklärungsversuche	75

3.3.1.5 Modalität der Ostererfahrung	78
3.3.1.6 Zur Frage des leeren Grabes	80
3.3.1.7 Konklusion	81
3.3.2 Das systematische Fundament der Christologie.....	82
3.3.2.1 Die Differenz von historischem Erkenntnisgrund und bleibendem Sachgrund	82
3.3.2.2 Die Ostererfahrung als notwendiger Bestandteil des Glaubensgrundes	83
3.3.2.3 Der zu Ostern offenbare trinitarische Gott als zureichender Glaubensgrund	84
3.3.3 Der Sachgrund des Glaubens und das heutige Glaubenssubjekt.....	85
3.3.3.1 Osterglaube als geschichtlicher Ort der Auferstehung.....	85
3.3.3.2 Qualitative Einmaligkeit der Jünger ‚erster Hand‘	86
3.3.3.3 Glaubensverantwortung der Jünger ‚zweiter Hand‘	87
3.4 Systematisches Verständnis der Auferstehung Jesu	90
3.4.1 Auferstehung als Bestätigung und Vollendung Jesu (geschichtliche Dimension)....	90
3.4.2 Auferstehung als Erkenntnisort der Bedeutung Jesu (epistemologische Dimension)	91
3.4.3 Auferstehung als Erhöhung Jesu (ontologische Dimension)	93
3.4.4 Auferstehung als Einsetzung Jesu zum universalen Heilsmittler (soteriologische Dimension).....	95
3.5 Systematische Reflexion.....	97
3.5.1 Die Diskussion um Kesslers Ansatz.....	97
3.5.2 Ertrag	102

VIERTES KAPITEL

WOLFHART PANNENBERGS KONZEPT EINER UNIVERSAL- GESCHICHTLICHEN ‚CHRISTOLOGIE DER AUFERWECKUNG JESU‘

4.1 Einleitung	104
4.1.1 Universalgeschichtliche Theologie	104
4.1.2 Christologischer Ansatz	105
4.2 Das biblisch-historische Fundament.....	105
4.2.1 Die proleptische Struktur von Jesu Vollmachtsanspruch.....	105
4.2.2 Die neutestamentliche Überlieferung der Auferstehung und ihre Glaubwürdigkeit.....	108
4.2.2.1 Die Erscheinungstradition	108
4.2.2.2 Die Tradition des leeren Grabes.....	111
4.2.3 Die Auferstehung als <i>historisches</i> Ereignis.....	112
4.2.4 Die Bedeutung der Auferstehung als antizipativ-eschatologisches Ereignis	115
4.3 Die Auferstehung Jesu zwischen Historie und Eschatologie	116
4.4 Systematisch-christologische Entfaltung.....	117
4.4.1 Auferstehung und Inkarnation.....	118
4.4.2 Auferstehung und Kreuz	121

4.5 Systematische Reflexion.....	123
4.5.1 Kritische Anmerkungen	123
4.5.2 Ertrag	128

FÜNFTES KAPITEL

VERSUCH EINER SYSTEMATISCHEN GESAMTSICHT

5.1 Glaubenskonstitutive Bedeutung der Auferstehung.....	130
5.2 Der Zusammenhang von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung	132
5.3 Glaubwürdigkeit der Auferstehung Jesu	135
5.4 Schlusswort	137

ABKÜRZUNGEN	138
--------------------------	------------

LITERATURVERZEICHNIS	138
-----------------------------------	------------

ERSTES KAPITEL

THEMATISCH-METHODISCHE EINFÜHRUNG

1.1 Allgemeine Einführung in die Thematik

Die vorliegende Studie will sich mit der Problematik einer Begründung der Christologie auseinandersetzen. Es geht ihr um die fundamentale Frage, wie verantwortet von der geschichtlichen Person Jesu von Nazareth als ‚Christus‘, als endgültiger Offenbarung Gottes, gesprochen werden kann. Bereits der Apostel Paulus erschließt einen Weg der Beantwortung, indem er im 1. Korintherbrief auf einen elementaren Zusammenhang aufmerksam macht: „Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos.“ (1 Kor 15,14) Damit verweist er auf eine Begründungslogik zwischen der Auferstehung Jesu Christi und der theologischen Grundlegung des christlichen Glaubens: Der Glaube basiert für Paulus auf Jesu Auferstehung.¹

Hat diese paulinische Antwort auch heute noch Geltung? Hängt der Glaube an Jesus Christus wirklich an seiner Auferstehung oder kann er auch anders begründet werden? Und wie ist die Auferstehung Jesu zu verstehen?

Mit diesen ersten Überlegungen ist ein ungefährender Rahmen der Problemstellung skizziert, der in dieser Arbeit anhand der Ansätze von Hansjürgen Verweyen, Hans Kessler und Wolfhart Pannenberg diskutiert werden soll. Bevor der Fragekomplex präziser ausgearbeitet werden kann, muss zunächst begriffliche Vorarbeit geleistet werden. Was ist gemeint, wenn man von ‚Auferstehung Jesu‘ redet?

1.2 Entwicklung eines Vorverständnisses der Auferstehung Jesu Christi

Das Bekenntnis zur Auferstehung Jesu Christi ist die gemeinsame Basis christlicher Theologie. An dieser Stelle soll deshalb mit Blick auf die späterhin zu diskutierenden Ansätze ein brauchbarer Begriff für ‚Auferstehung Jesu‘ erarbeitet werden, den ich bei allen folgenden Überlegungen voraussetzen möchte. Folglich handelt es sich um eine Art *Minimaldefinition*, in die nur das, was mir im christologischen und auch eschatologischen Diskurs von Verweyen, Kessler und Pannenberg als brauchbare, gemeinsame Diskussionsbasis erscheint, Eingang findet. Ihre Auffassungen werden anhand weiterer Autoren ausgebaut, allerdings nur

¹ Vgl. Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth, Zweiter Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg-Basel-Wien 2011, 266.

durch solche, die sich auf deren Linie bewegen. Es wird kein eschatologischer Traktat versucht, sondern eine Kurzbestimmung der Auferstehung Jesu, die sich darum bewusst ist, fragmentarisch zu sein und nicht jedem Ansatz und jeder Kontroverse gerecht werden zu können. Dennoch ist dieser Schritt der Begriffsbildung eminent wichtig um im Anschluss von dieser Minimalbestimmung des Osterglaubens her die Problemstellung der Arbeit deutlich werden zu lassen.

1.2.1 ‚Auferstehung‘ ist Metapher

Vor aller inhaltlichen Klärung der Semantik ist es unabdingbar, sich der sprachlichen Form der Auferstehungsrede bewusst zu werden. Denn „die Rede von der Totenauferweckung ist nicht vergleichbar dem Reden von einem beliebigen, jederzeit durch Sinneserfahrung zu identifizierenden Sachverhalt. Es handelt sich (...) um metaphorische Rede.“² Sprachwissenschaftlich ist zu betonen, dass die Metapher nicht, wie in der antiken Rhetorik noch angenommen, bloßer Redeschmuck ist.³ Sie ist kein sprachliches Mittel, das auf künstlerisch-bildhafte Weise etwas auszudrücken versucht, was auch in ‚eigentlicher Rede‘ aussagbar wäre. Gerade die neuere Linguistik versteht „metaphorische Rede (...) [als] eine besondere Weise eigentlicher, Wirklichkeit treffender und erschließender Rede“⁴. Als so verstandene Sprachform ist sie nicht mit anderem Vokabular ohne semantischen Verlust umschreibbar.

Wie aber funktioniert eine Metapher? Folgt man der Metapherntheorie Paul Ricoeurs⁵, so entsteht eine Metapher durch den Transfer eines Wortes aus seinem ursprünglichen Kontext in einen anderen, eigentlich nicht zur Wortsemantik passenden Kontext. Es entsteht ein Moment sprachlicher Irritation und ein metaphorischer Prozess kommt in Gang, innerhalb dessen sich eine neue Bedeutung bildet. Diese neue Semantik des Wortes ist aber kein rein sprachliches Phänomen ohne Wirklichkeitsbezug, sondern hat innovatives, wirklichkeitserschließendes Potential. Sie eröffnet jene Bereiche der Realität, die in ‚eigentlicher Rede‘ nicht zugänglich wären.

Wegen dieser Eigenheit metaphorischer Rede findet sie spezifisch im Bereich religiöser Phänomene Anwendung. ‚Eigentliche‘ Rede bedient sich der Wortbedeutung, wie sie lexikalisch

² Pannenberg, Wolfhart, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1982, 70.

³ Einen guten Überblick über die Metapher und ihr literaturwissenschaftliches und theologisches Verständnis bieten: Titzmann, Michael, Art. ‚Metapher. I. Literaturwissenschaftlich‘; Backhaus, Knut, Art. ‚Metapher. II. Biblisch‘; Werbick, Jürgen, Art. ‚Metapher. IV. Systematisch-theologisch‘, in LThK³, Bd. 7, 187-190.

⁴ Kessler, Hans, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Erweiterte Neuausgabe, Würzburg 2002, 277.

⁵ Vgl. Ricoeur, Paul, Stellung und Funktion in der biblischen Sprache, in: Ders.; Jüngel, Eberhard, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 45-54.

festgelegt ist. Sie funktioniert vor allem im Bereich des Alltäglichen, wenn über Dinge der sinnlich-erfahrbaren Empirie kommuniziert wird. Religion und Theologie hingegen beziehen sich auf etwas jenseits dieser Realität, auf eine transzendente Wirklichkeit, und sind von daher auf metaphorisch-analoge Rede angewiesen. Dies gilt auch für die Rede von der Auferstehung Jesu Christi. Mit ihr referiert man auf einen „Vorgang, der sich der alltäglichen Erfahrung entzieht und daher nur [metaphorisch] mitteilbar ist.“⁶ Aus dem bisher Gesagten resultiert aber auch, dass die unmittelbare Bedeutung der Bildfelder ‚Aufstehen‘ und ‚Aufwecken‘ und die damit bezeichnete österliche Realität „wesentlich verschieden“⁷ sind.

Wegen der spezifischen Struktur der theologischen Metaphorik ist zugleich auf ihre eigenen Begrenzungen hinzuweisen. Die einzelne Metapher erweist sich isoliert als unzureichend, weil für sie die Analogieregel theologischer Rede insgesamt gilt: die Ähnlichkeit zwischen Begriff und Realität wird von einer umso größeren Unähnlichkeit transzendiert (DH 806).⁸ Deshalb sind für einen theologischen Sachverhalt wie den der Auferstehung Jesu auch mehrere, einander korrigierende und ergänzende Metaphern notwendig, um sich der versprochenen Realität anzunähern. Im Fall der Auferstehung sind dies beispielsweise Leben oder Erhöhung.

Mit Hans Kessler sei abschließend noch einmal betont, dass aus der metaphorischen Struktur der Auferstehungsrede nicht ihr geringerer Realgehalt gefolgert werden darf. Ihm zufolge artikuliert die Metapher ‚Auferstehung‘ das neue Leben Jesu bei Gott als wirklich, aber in der ihr angemessenen Weise als transempirische und nicht verifizierbare Realität: „Daß von (...) [der Auferstehung Jesu] in Metaphern die Rede ist, bedeutet nicht, daß sie weniger wirklich ist als feststellbare Realitäten. Das genaue Gegenteil ist der Fall: sie ist Wirklichkeit im Sinne eines qualitativen Mehr gegenüber den Realitäten dieser Welt und deren Möglichkeiten.“⁹

1.2.2 ‚Auferstehung‘ ist neues Leben

Auch wenn das metaphorische Moment strukturell für die Rede von der Auferstehung Jesu ist, der Inhalt der österlichen Realität also nie begrifflich erreicht werden kann, soll hier der Versuch unternommen, eine inhaltliche Verständigung über das mit ‚Auferstehung Jesu‘ Gemeinte näherungsweise zu erzielen. Eine erste Annäherung gelingt über die Abgrenzung von

⁶ Pannenberg, Grundzüge, 70.

⁷ Ebd.

⁸ „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, daß zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“

⁹ Kessler, Sucht den Lebenden, 282; vgl. Pannenberg, Wolfhart, Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 388.

dem auch in der Bibel berichteten Phänomen der Totenerweckung. Im Gegensatz zu diesem meint „Jesu Auferstehung jedoch nicht die Rückkehr eines Verstorbenen in die Daseinsbedingungen des irdischen Lebensweges“¹⁰. Die Auferstehung Jesu ist keine Wiederbelebung zum irdischen, raumzeitlichen Leben, „sondern [meint] das Aufgenommensein in die uns noch verborgene Daseinsform bei Gott, also den Beginn radikal neuen, unzerstörbaren Lebens“¹¹. Joseph Ratzinger veranschaulicht diese Differenz von ‚empirischer‘ und ‚eschatologischer‘ Totenauferstehung, indem er das daraus hervorgehende ‚Leben‘ anhand griechischer Terminologie zu unterscheiden versucht: „[D]as Leben des Auferstandenen [ist] nicht wieder ‚Bios‘, die bio-logische Form unseres innergeschichtlichen Todeslebens (...), sondern ‚Zoe‘, neues, anderes, endgültiges Leben; Leben, das den Todesraum überschritten hat“¹².

In diesem Sinn ist eine radikale qualitative Differenz und Diskontinuität festzuhalten. Jesus lebt als der vom Tod Auferweckte in einer „völlig anderen Existenzform (...) [,] in unvorstellbarer, verwandelter Form, in einer völlig anderen Dimension“.¹³ Bei dem, was sich an Jesus ereignet hat, „handelt es sich um ein Leben ganz anderer Art als alles uns bekannte Leben, um ein unvergängliches, durch keinen Tod begrenztes Leben“¹⁴. In qualitativer Hinsicht kann dieses Leben als Heilswirklichkeit, als ein „Leben in vollkommener Fülle und in unerschöpflicher Dynamik“¹⁵ verstanden werden, als „von Gott her gewährte Unversehrtheit (...), absolutes Gerettetsein, unverlierbare Endgültigkeit“¹⁶. Denn es ist das Leben des dreifaltigen Gottes, in das Jesus als wahrer Gott und wahrer Mensch hinein auferweckt wird und an dessen Herrlichkeit nun auch seine menschliche Natur Anteil erhält.¹⁷

1.2.3 ‚Auferstehung‘ ist leibhaftig

Zum christlichen Auferstehungsglauben gehört neben der Diskontinuität zwischen irdischer und eschatologischer Existenzweise auch ein Moment wesentlicher Kontinuität. Dies wird in gegenwärtiger Eschatologie weitgehend mit der ‚Leibhaftigkeit‘ der Auferstehung in Verbindung gebracht. Gerade die drei zu thematisierenden Autoren Verweyen, Kessler und auch

¹⁰ Müller, Gerhard Ludwig, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis, Freiburg-Basel-Wien ⁴1995, 301.

¹¹ Kessler, Hans, Art. ‚Auferstehung Christi. III. Systematisch-Theologisch‘, in: LThK³, Bd. 1, 1185.

¹² Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis, München ⁸2006, 289.

¹³ Küng, Hans, Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt, München ⁶2006, 150.

¹⁴ Pannenberg, Grundzüge, 73.

¹⁵ Kraus, Georg, Jesus Christus – Der Heilsmittler. Lehrbuch zur Christologie, Frankfurt am Main 2005, 183.

¹⁶ Lehmann, Karl, Zur theologischen Rede über Tod und Auferstehung Jesu Christi, in: Kasper, Walter (Hrsg.), Christologische Schwerpunkte, Düsseldorf 1980, 117.

¹⁷ Vgl. Kremer, Jacob, Die Auferstehung Jesu Christi, in: HFTh, Bd. 2, 144.

Pannenberg¹⁸ kommen darin überein, dass der Aspekt der Kontinuität nicht an die materiell-körperliche Konstitution der Person gebunden ist. Ob und inwiefern die Materie in die Auferstehungsexistenz integriert wird, sei in diesem Zusammenhang wegen kontroverser Auffassungen offen gelassen. Im Blick auf die drei Autoren soll einzig herausgestellt werden, dass zwischen irdischer und eschatologischer Existenz eine Kontinuität besteht und dass diese unabhängig der Materie des Leichnams gedacht wird. Mit der Rede von der leibhaftigen Auferstehung soll in diesem Zusammenhang also lediglich ein doppeltes Moment zur Sprache gebracht werden: Einerseits wird damit die „Identität der einen unverwechselbaren Person“¹⁹ bei seinem Eintritt ins ewige Leben festgehalten. Pannenberg formuliert dies wie folgt: Die „Verwandlung [in die Lebenswirklichkeit Gottes hinein wird] demselben irdischen Leib, der wir hier sind, widerfahren; es wird nicht an seiner Stelle etwas anderes hervorgebracht, sondern es besteht eine geschichtliche Kontinuität im Sinne des kontinuierlichen Übergangs im Vollzug der Verwandlung selbst.“²⁰ Andererseits kann durch ‚Leibhaftigkeit‘ auch die Ganzheit und Beziehungshaftigkeit der personalen Auferweckung ausgedrückt werden. Gisbert Greshake hat diesen Zusammenhang folgendermaßen versprochen: „[D]ie Vollendung des Menschen [kann] niemals nur als Vollendung eines ‚Teilstücks‘ Seele gedacht werden (...), sondern immer auch als Vollendung des Leibes, d.h. jenes Wesenselementes, durch das der Mensch in einer essentiellen Relation zur Welt und zu den übrigen Menschen steht.“²¹ Leibliche Auferstehung „bedeutet [daher, wie Kessler deutlich macht,] Auferstehung dieses Menschen in der ungeschmälerten Ganzheit seiner mitmenschlichen und mitgeschöpflichen Bezüge.“²² Sie „besagt Rettung nicht des physischen, sondern des leibhaftigen Menschen durch Gottes umgestaltende, vollendende Macht. Das bedeutet die Vollendung des ganzen Menschen in seiner Selbigkeit und deswegen die Vollendung der einmaligen Lebensgeschichte dieses selben Menschen mit all seinen Beziehungen zu Mitmenschen und zur Schöpfung überhaupt.“²³

¹⁸ Vgl. Pannenberg, Grundzüge, 72: „Die Verwandlung des vergänglichen in einen geisthaften Leib wird also einerseits so radikal gedacht, daß nichts unverändert bleibt. Es gibt keine substantielle oder strukturelle Kontinuität von der alten zu neuen Existenz.“; ders., Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 621: „Die materiellen Bestandteile des Leibes wechseln schon in diesem irdischen Leben. Sie werden laufend gegen andere gleichartige Elemente ausgetauscht. An ihnen kann also die Identität nicht liegen.“

¹⁹ Küng, Credo, 151.

²⁰ Pannenberg, Grundzüge, 72.

²¹ Greshake, Gisbert, Art. ‚Auferstehung der Toten. VI. Systematisch-theologisch‘, in: LThK³, Bd. 1, 1204.

²² Kessler, Sucht den Lebenden, 328.

²³ Ebd., 330; vgl. Greshake, Gisbert, Stärker als der Tod. Zukunft, Tod, Auferstehung, Himmel, Hölle, Fegefeuer, Mainz 1976, 71: „Auferstehung ist nicht ein individuelles Geschehen, das den Sterbenden der geschichtlichen Wirklichkeit und der Gemeinschaft mit den anderen enthebt, vielmehr bleibt auch der Verstorbene der weiterlaufenden Geschichte aufs engste verbunden (...). So werden in der Auferstehung die Beziehungen auf beiden Seiten nicht gekündigt, sondern aufs höchste bestätigt.“

Dabei ist zu betonen, dass die Kontinuität zwischen menschlicher Lebensgeschichte und dem zu neuem Leben Auferweckten „nicht in einem den Tod überdauernden Selbst (unsterbliche Seele als Identitätsträger) (...) [und] auch nicht auf einem sich durchhaltenden körperlichen Substrat gründen.“²⁴ Identität und Kontinuität sind ganz Tat Gottes.

Im Blick auf Jesu Auferstehung bedeuten diese Darlegungen: Auch Jesus ist „leiblich aus dem Tod auferweckt worden; d.h. er selbst mit seiner ganzen Lebensgeschichte, mit allem, was er in seinem Leib getan und erlitten hat.“²⁵ Der Auferweckte ist der Gekreuzigte. Der am Kreuz Getötete ist der nun bei Gott Lebende. Als Auferstandener trägt er die Wundmale seines Lebens und Leidens.

1.2.4 ‚Auferstehung‘ ist an Jesus bereits Wirklichkeit

Die Auferstehung, die der christliche Glaube für alle Menschen erhofft, ist als an Jesus bereits eingetretene Wirklichkeit zu postulieren. Hans Kessler spricht daher mit Blick auf die Aussage der Auferstehung von einer „perfektische[n] Realitätsbehauptung“²⁶. Das „neue, unvergängliche Leben ist mit der Auferweckung Jesu an ihm schon erschienen“²⁷.

Die Auferstehung Jesu als bereits realisierte Wirklichkeit zu denken ist vor allem theologisch eminent bedeutsam. Als „einmaliges und abgeschlossenes Ereignis“²⁸ steht sie zugleich „in einer auf die Zukunft der Welt hin sich öffnenden Perspektive“²⁹ und verbürgt so die allgemein eschatologische Hoffnung: „alles, was wir von der letzten Zukunft erhoffen, hat (...) seinen Anhalt und Maßstab“ im „Leben, Sterben und Auferstehen Jesu“.³⁰ Die „Auferstehung Jesu ist der konkrete Beginn und der Ursprung der Auferweckung der Toten“³¹; die christliche Hoffnung ist von daher „nichts anderes als die Ausweitung von Kreuz und Auferstehung Jesu in die universale Weite der ganzen Schöpfung hinein.“³²

Für den Zusammenhang dieser Arbeit noch fundamentaler aber ist die Verknüpfung von Jesu Auferstehung und dem Christusbekenntnis. Würde man nicht von Jesus als einem bei Gott

²⁴ Kessler, Sucht, 333.

²⁵ Kehl, Medard, Und was kommt nach dem Ende?. Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung, Freiburg-Basel-Wien ²2000, 124-125.

²⁶ Kessler, Sucht den Lebenden, 267.

²⁷ Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 2, 389; vgl. Ohlig, Karl-Heinz, Thesen zum Verständnis und zur theologischen Funktion der Auferstehungsbotschaft, in: Verweyen, Hansjürgen (Hrsg.), Osterglaube ohne Auferstehung?. Diskussion mit Gerd Lüdemann, Freiburg-Basel-Wien 1995 (QD 155), 81: Das christliche Osterzeugnis prädiert „die für alle erhoffte zukünftige Auferstehung spezifisch dem am Kreuz hingerichteten Jesus, als schon eingetreten“.

²⁸ Greshake, Auferstehung, 1203.

²⁹ Ebd.

³⁰ Kehl, Nach dem Ende, 101.

³¹ Kraus, Jesus, 180.

³² Kehl, Nach dem Ende, 102.

weiter Lebenden sprechen, sondern ihn und seine Botschaft als mit dem Tod vernichtet verstehen, wäre es sinnlos, ihn als entscheidende eschatologische Offenbarung zu verstehen.

1.2.5 ‚Auferstehung‘ ereignet sich am Kreuz

Zahlreiche Theologen vertreten darüber hinaus, dass die Auferstehung in einem chronologischen Sinn kein gegenüber dem Kreuz anderes Geschehen sein muss. Sie „kann – als überzeitliches, im Leben des dreieinen Gottes sich ereignendes Geschehen – durchaus im Tode Jesu geschehen sein“³³. Dem schließen sich unter anderem Karl Rahner³⁴, Medard Kehl, Gisbert Greshake³⁵, Hans Kessler und auch Hansjürgen Verweyen an.³⁶ Die im Neuen Testament gegebene Zeitangabe des dritten Tages nach dem Tod ist vorrangig als theologischer Topos zu verstehen. Walter Kasper macht diese Eigenart der Zeitangabe vor dem Hintergrund der Intertextualität dieser Typologie zu Hos 6,2 und Jon 2,1 wie folgt deutlich: „Es geht also im Theologumenon vom dritten Tag um die Geschichtlichkeit des Heils, um Heilsgeschichte.“³⁷ Unabhängig von dieser Klärung der chronologischen Einheit von Kreuz und Auferstehung bleibt aber eine Terminierung der Osterereignisse.³⁸ Ob sich die Erscheinungen auf den dritten Tag nach dem Kreuz terminieren lassen, ist historisch möglich, aber nicht zu entscheiden. Primär bleibt der dritte Tag aber ein ‚soteriologisches Datum‘.

1.3 Die christologische Kontroverse: Grund, Inhalt und Rationalität des Osterglaubens

Nachdem die minimalen Charakteristika des mit ‚Auferstehung Jesu‘ Gemeinten kurz skizziert worden sind, sollen im Folgenden die christologischen Kontroverspunkte um die Auferstehung Jesu eruiert werden. Dazu ist zunächst zu betonen, dass sowohl Verweyen als auch Kessler und Pannenberg explizit auf dem Fundament der Auferstehung aufbauen und ihre Theologien als Formen orthodoxer Christologie verstehen. Sie korrespondieren in einem elementar kompatiblen, inhaltlichen Verständnis von Auferstehung. Alle drei würden die ‚Aufer-

³³ Ebd., 127.

³⁴ Vgl. Rahner, Karl, Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. IV. Neuere Schriften, Einsiedeln 1964, 165-166; 169.

³⁵ Vgl. Greshake, Stärker als der Tod, 70.

³⁶ In der Theologie Pannenburgs findet sich dazu keine Auskunft.

³⁷ Kasper, Walter, Jesus der Christus (WKGS Bd. 3), Neuausgabe hrsg. v. G. Augustin und K. Krämer, Freiburg 2007, 223.

³⁸ Vgl. Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus II, 283-284: Er vertritt die These, dass der dritte Tag das historische Datum der Begegnung mit dem Auferstandenen ist, und begründet dies mit der frühchristlichen Eucharistiepraxis.

stehung Jesu‘ als metaphorische Rede davon beschreiben, dass der am Kreuz gestorbene Jesus bereits wirklich als derselbe in einer neuen Weise bei Gott ist, und hierin den Minimalbestand des österlichen Glaubens sehen.

Gleichzeitig zeigen sich unter ihnen aber diverse Differenzen im systematischen Verständnis der Auferstehung Jesu. Der Dissens kreist im Wesentlichen um drei Brennpunkte: erstens um den Grund, zweitens um den näheren christologischen Inhalt und drittens um die historische Rationalität des Osterglaubens. Die sich dazu stellenden Fragen seien deshalb hier kurz skizziert:

Im ersten Aspekt geht es um die Grundlegung und Begründung des Christus- bzw. Osterglaubens. Historisch gewendet gilt es zu fragen: Hätten „die Jünger schon unter dem Kreuz Jesus als den Christus (...) bekennen können“?³⁹ Oder systematisch formuliert: Ist mit Blick auf das Leben und Sterben Jesu seine Einheit mit dem Vater begründet und erkennbar, das Kreuz also letztlich Grund des Osterglaubens? Oder braucht der Glaube notwendigerweise auch das Geschehen der Auferweckung? Und wenn ja, wie können wir heute uns auf dieses Geschehen beziehen und es als Grund unseres Glaubens ausweisen?

Davon ausgehend stellt sich die Frage, wie die Realität und der Inhalt der Auferstehung im Gesamten des Christusereignisses zu bestimmen sind. Darin intendiert ist der Problemkomplex einer Verhältnisbestimmung der Auferstehung zu den beiden anderen Grundmomenten des Christusgeschehens, zur Inkarnation und vor allem zum Kreuz. Zweifellos bilden, wie Walter Kasper verdeutlicht, „Kreuz und Auferstehung (...) das eine Pascha Domini“⁴⁰ und damit die Mitte christlichen Glaubens. Doch damit ist noch nichts über deren Verhältnis zueinander ausgesagt. Sind sie womöglich nicht nur in einem chronologischen Sinn, sondern auch in einem ontologischen Sinn ein Geschehen? Ist die Auferstehung bloß „gleichsam die göttliche Tiefendimension des Kreuzes“⁴¹, also nur eine andere Perspektive auf den gleichen Sachverhalt? Was aber bleibt dann vom geschichtlichen Zeugnis der Auferstehung? Und in welchem Bezug steht dazu das Dogma der Inkarnation? Lorenz Oberlinner bündelt diese Fragestellung wie folgt: „Bringt also der Osterglaube nur einen Erkenntnisfortschritt der Jünger, oder ist mit ihm auch und wesentlich verbunden ein Fortschritt im Bekenntnis zur Funktion Jesu?“⁴² Noch einfacher benennt Bernhard Nitsche diese zweite Grundfrage, der sich diese

³⁹ Menke, Karl-Heinz, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008, 45.

⁴⁰ Kasper, Jesus der Christus, 228.

⁴¹ Ebd.

⁴² Oberlinner, Lorenz, Zwischen Kreuz und Parusie. Die eschatologische Qualität des Osterglaubens, in: Ders. (Hrsg.), Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens, Freiburg 1986 (QD 105), 89.

Studie stellen will: „Passiert an Ostern etwas mit Jesus und den Jüngerinnen und Jüngern oder nur etwas mit den Jüngerinnen und Jüngern?“⁴³

Wird bejaht, dass der Glaube ohne die Auferstehung keine Grundlage hat, so eröffnet sich ein dritter Fragekomplex: Hier geht es um die Frage, ob das Zeugnis des Neuen Testaments glaubwürdig ist und was es zum Ausdruck bringt. Mit Moltmann sind an das Neue Testament folgende Fragen zu formulieren: „In welchem modus von esse ist die Auferstehung [Jesu] zu verstehen? – Ist er auferstanden im Sinne einer ‚historisch‘ zugänglichen Wirklichkeit? Ist er auferstanden im Sinne einer vorstellungs- und überlieferungsgeschichtlichen Wirklichkeit?“⁴⁴ Und welches Auferstehungsverständnis kann mit einer historisch-kritischen Auslegung rational beantwortet werden?

All diese drei Fragekomplexe sollen den Reflexionsgang der Studie beschäftigen und anleiten. Verschiedene Antwortmöglichkeiten sollen gegeneinander gestellt und miteinander ins Gespräch gebracht werden. Dabei wird sich zeigen, dass alle drei Momente der skizzierten Kontroverse sich wechselseitig bedingen und dass die Antwort auf eine der drei Fragen Auswirkungen auf die Positionierung zu den anderen hat.

Im Hintergrund schwingt stets eine Verständigung über Wirklichkeits- und Daseinsverständnisse mit. Kasper macht darauf aufmerksam, dass die Auferstehungstheologie von metaphysischen Prämissen konditioniert wird: Wie eine Theologie der Auferstehung Jesu Christi entworfen wird, „hängt von grundlegenden hermeneutischen Entscheidungen darüber ab, ob und in welcher Weise man eine metahistorische Dimension anerkennt und wie man sie dem Bereich des historisch Feststellbaren zuordnet.“⁴⁵

1.4 Theologische Relevanz und Selbstverständnis der Studie

„Das Christentum steht und fällt mit der Wirklichkeit der Auferweckung Jesu von den Toten durch Gott.“⁴⁶, so urteilt der protestantische Theologe Jürgen Moltmann. Ob und wie diese Aussage zutrifft, soll in dieser Studie gefragt werden. In jedem Fall ist der im Folgenden unternommene Diskurs eine Beschäftigung mit dem Zentrum christlichen Glaubens. Die Studie will darüber reflektieren, worin der Glaube an Jesus Christus sein theologisches Fundament hat, und versucht in begrenztem Rahmen das Projekt einer Grundlegung der Christologie: eine *Fundamental-Christologie*.

⁴³ Nitsche, Bernhard, Christologie, Paderborn 2012, 131.

⁴⁴ Moltmann, Jürgen, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München ⁵1966, 150.

⁴⁵ Kasper, Jesus der Christus, 200-201.

⁴⁶ Moltmann, Theologie der Hoffnung, 150.

Als Reflexion über die Auferstehung Jesu Christi thematisiert die Arbeit aber nicht nur die Grundlegung des Christusglaubens, sondern debattiert implizit auch über den ‚Logos‘ christlicher Hoffnung. In diesem Sinn ist eine Theologie der Auferstehung Jesu zugleich eine fundamental-eschatologische Auseinandersetzung. Denn „[w]äre (...) Jesus nicht auferweckt worden, gäbe es zwar menschliche Hoffnung, aber sie bliebe zutiefst unentscheidbar neben der Verzweiflung. Darum ist die Auferstehung Jesu Christi Grund, Kern und Angelpunkt aller christlichen Hoffnung.“⁴⁷ In der Auferstehungsfrage zeigt sich eine Verschränkung von Christologie und Eschatologie, die im Kontext der nachfolgenden theologischen Auseinandersetzungen bleibend mit zu bedenken ist.

Disziplinär betrachtet bewegt sich die Studie im Zwischenbereich von Dogmatik und Fundamentaltheologie. Sie enthält Teile, die eindeutig einer dogmatischen Reflexion zugeordnet sind, nämlich überall dort, wo sie Glaubenswahrheiten im Kontext der Auferstehung systematisch zu beschreiben und auszudeuten versucht. Sie ist, wie Rahner es bezeichnen würde, „Osterdogmatik“.⁴⁸ Von ihrer Intention her versteht sie sich aber auch fundamentaltheologisch und will die Rationalität von Christusglaube und Offenbarungsfrage im Diskurs mit Philosophie, Exegese und Historik ausleuchten. Dies tut sie zweifellos nicht im Sinne klassischer Apologetik, sondern im Stil einer ‚intrinsicistischen‘ Fundamentaltheologie⁴⁹, welche der „Aufgabe der Glaubensverantwortung durch Arbeit am christlichen Logos in seiner Inhaltlichkeit“⁵⁰ gerecht werden will. Es liegt auf der Hand, dass bei solcher Auseinandersetzung keine vom Blickwinkel des Glaubens losgelöste ‚demonstratio christiana‘ geleistet werden kann, die dem einen Grund gibt an Jesus zu glauben, der dies nicht bereits tut. Gerade im Blick auf den Christusglauben gilt: „[N]ur wenn man sich auf den Glauben einläßt und selbst das Experiment des Glaubens macht, kann man seine Wahrheit erfahren.“⁵¹ Diese Studie argumentiert deshalb glaubensimmanent und eröffnet unter der Hermeneutik des Glaubens den Disput um dessen Begründung. Indem sie aber in diesem Sinn um Antworten ringt, will sie insgesamt das rationale Fundament des christlichen Glaubens ausbauen.

⁴⁷ Greshake, *Stärker als der Tod*, 26.

⁴⁸ Rahner, *Dogmatische Fragen*, 164.

⁴⁹ Vgl. Seckler, Max, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, in: HfTh, Bd. 4., 398.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Kasper, Walter, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 60; vgl. Rahner, Karl, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1984, 228-229: Rahner spricht von der „Zirkelstruktur der Glaubenserkenntnis (...), in der subjektive Glaubenswilligkeit den objektiven Grund sieht und so eben dieser objektive Grund die Glaubenswilligkeit des Subjektes rechtfertigt.“

1.5 Logik und Methode

Vor dem Hintergrund des skizzierten Vorverständnisses und angesichts der geschilderten Kontroverse betreibt die Studie eine Diskussion mit drei Hauptvertretern einer systematischen Ostertheologie, die unter Anleitung, Moderation und Interpretation des Verfassers gewissermaßen ein ‚virtuelles‘ Kolloquium führen sollen.

Der erste Disputant, der zu Wort kommt, ist der emeritierte Freiburger Fundamentaltheologe Hansjürgen Verweyen, der im Argumentationsgang der Studie eine Kontroversposition vertritt. Er gehört jenem theologischen Ansatz zu, der den Glauben an Jesus Christus ohne eine geschichtliche und inhaltlich über das Kreuz hinausgehende Auferstehung begründen will. Verweyen vertritt am ‚Diskussionstisch‘ die Position des Osterkritikers und bildet so eine Kontrastfolie, an der sich die folgenden, gegenteiligen Ansätze zu messen haben.

Als zweites wird die Position des früheren Frankfurter Systematikers Hans Kessler zur Sprache gebracht, der die Auferstehung Jesu Christi als Schlüssel der ganzen Theologie deutet. Diese beiden ersten Autoren wurden ausgewählt, weil sie die Hauptakteure einer theologischen Kontroverse um die Auferstehung in der deutschsprachigen Theologie am Ende des letzten Jahrhunderts waren und auf dem Gebiet systematischer Theologie noch immer die aktuellen Bezugspunkte zur Thematik verkörpern.⁵²

Zuletzt widmet sich die Arbeit der Christologie des protestantischen Theologen Wolfhart Pannenberg, welche vor allem die Argumentation Kesslers in systematischer und exegetischer Hinsicht bestärken und erweitern soll. Zugleich verstehe ich diesen Ansatz trotz eigener Defizite wegen seines geschichtlichen Denkens in einem gewissen Sinn als Schlüssel zur Vermittlung zwischen inkarnations- und kreuzestheologisch denkendem Verweyen und dem auferstehungstheologischen Ansatz Kesslers.

Die vorgestellten Autoren bilden gewissermaßen das Gerüst der Argumentation und werden in den Grundlinien ihres Denkens dargestellt und kritisiert. Zugleich werden sie vom Verfasser als Moderator des Kolloquiums immer wieder in den theologischen Gesamtdiskurs eingeordnet und durch weitere Autoren revidiert, ergänzt und präzisiert. Aufgrund dieses methodischen Vorgehens liegt es auf der Hand, dass keiner der ausgewählten Autoren bis in die Details seines Denkens hinein reflektiert und sein literarisches Korpus gänzlich rezipiert werden

⁵² Einzig erwähnenswert für die Zeit nach Kessler und Verweyen ist die Dissertationsschrift von Georg Essen: *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit*, Mainz 1995. - Diese ist vor allem eine geschichtstheoretische Auseinandersetzung mit der Auferstehung als ‚historischem‘ Ereignis und deshalb nicht als eigenständiges Kapitel in dieser Arbeit zu reflektieren. Im angelsächsischen Raum wird die Debatte um die Auferstehung ebenso weitergeführt, doch liegt deren Hauptakzent auf dem exegetischen Streit um die Historizität der Auferstehung.

konnte. Das vorrangige Interesse dieser Studie ist keine umfassende Werkinterpretation einzelner Theologen, sondern die Positionierung zu einer systematischen Fragestellung. Sie will den Zusammenhang von Auferstehung Jesu und christologischem Bekenntnis im Disput mit den Ansätzen von Verweyen, Kessler und Pannenberg bedenken und von ihnen her in einer abschließenden systematischen Gesamtschau eine eigene theologische Position entwickeln.

ZWEITES KAPITEL

CHRISTOLOGIE OHNE AUFERSTEHUNG? – DER INKARNATIONS- THEOLOGISCHE UND STAUROLOGISCHE ENTWURF HANSJÜRGEN VERWEYENS

2.1 Einführung

Warum ist Jesus die letztgültige Selbstmitteilung Gottes? Warum ist „zumindest in einem geschichtlichen Ereignis unsere ansonsten so bedingte Welt transparent für das Unbedingte geworden“⁵³? Um hierauf eine Antwort zu geben, wurde von christlicher Apologetik „bis ins 20. Jahrhundert hinein auf den Auferstehungsglauben als das *summum miraculum* [verwiesen], das mehr und mehr im Alleingang die Begründungslast (...) zu tragen hatte.“⁵⁴ Man akzentuierte besonders den Stellenwert der Ostererscheinungen, die man als „den entscheidenden geschichtlichen Ort jener göttlichen Selbstmanifestation“⁵⁵ begriff. Doch die Faktizität der Ostererscheinungen wurde im Verlauf der Theologie- und Geistesgeschichte immer neu in Frage gestellt. Vom heutigen, von der Aufklärung durchprägten Menschen, der zumeist einer Form „radikale[r] Rationalität [anhängt], (...) [die] exklusiv nur das als wirklich gelten [lässt], was rational erklärbar ist“⁵⁶, kann die Auferstehung nur schwer in seinen rationalistischen Denkhorizont eingeordnet werden. Sie fügt sich kaum in eine „Sicht der Wirklichkeit als eines naturgesetzlich geordneten einheitlichen Kausalzusammenhangs“⁵⁷ ein. Dieser Befund veranlasste eine Reihe von Theologen die Begründung des Christus- bzw. Osterglaubens von den stets in Verdacht des Supranaturalismus stehenden Auferstehungsereignissen abzulösen. Stattdessen versuchten sie ihn anhand des vorösterlichen Jesus bis zu seinem Sterben am Kreuz zu begründen. Den aus meiner Sicht auf einer systematischen Ebene am meisten durchdachten Entwurf einer solchen Theologie entwickelte der bereits kurz vorgestellte Hansjürgen Verweyen.⁵⁸ Für ihn ist es „das Kreuz, nicht die Auferweckung, das die Verankerung des Glaubens in der Geschichte markiert.“⁵⁹

⁵³ Verweyen, Hansjürgen, Die Sache mit den Ostererscheinungen, in: Broer, Ingo; Werbick, Jürgen (Hrsg.): „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens (SBS 134), Stuttgart 1988, 65.

⁵⁴ Von Stosch, Klaus, Einführung in die systematische Theologie, Paderborn 2009, 172.

⁵⁵ Verweyen, Die Sache, 65.

⁵⁶ Kraus, Jesus, 158.

⁵⁷ Schwöbel, Christoph, Art. „Auferstehung II.2“, in: RGG⁴, Bd. 1, 925.

⁵⁸ Weitere Vertreter sind Rudolf Pesch, Ingo Broer, Karl-Heinz Ohlig, Gerd Lüdemann und Ingolf U. Dalferth.

⁵⁹ Dalferth, Ingolf U., Volles Grab, leerer Glaube?. Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten, in: ZThK 95 (1998), 384-385.

2.2 Christologischer Ansatz

2.2.1 Das Paradigma vom Ostergraben

Verweyen entwickelt seinen christologischen Entwurf von den Strukturen her, welche mit Ausbildung der historisch-kritischen Exegese in die Christologie eingegangen sind. Charakteristisch ist die entstandene Trennung zwischen dem, was im Sinne historischer Forschung als gesichert von Jesus aus Nazareth gesagt werden kann und was in Folge dessen allen Menschen auch ohne die Hermeneutik des Glaubens zugänglich ist, und einer ‚echten‘ *Christologie*, welche sich zu Jesus als dem inkarnierten, gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes bekennt und den Glaubensakt voraussetzt.⁶⁰ Diese deutliche „Zäsur zwischen dem irdischen Jesus und dem auferweckten Christus“⁶¹ des Glaubens bezeichnet Verweyen signifikant als „Dogma vom Ostergraben“⁶². Denn „[v]on dem ‚historischen Jesus‘, wie ihn der jeweilige kritische Forscher zu rekonstruieren suchte, schien der ‚Christus des Glaubens‘ nur durch einen Sprung erreichbar, den allein - die dem Historiker entzogene - Ostererfahrung ermöglichte.“⁶³ Nur aus der unmittelbaren oder vermittelten österlichen Erfahrung scheint der Übergang von einer Jesu-logie zu einer Christo-logie möglich. Verweyen folgert als fundamentaltheologische Konsequenz für die Begründ- und Verantwortbarkeit des christologischen Credo: „Es liegt auf der Hand, daß damit der Frage nach den österlichen Geschehnissen bei der Begründung des Spezifikums christlichen Glaubens gegenüber dem vom irdischen Jesus historisch Verifizierbaren ein erdrückendes Gewicht zukommt.“⁶⁴

Mit diesem christologischen Paradigma kann aber, wie es die verschiedenen theologischen Grundlinien des 20. Jahrhunderts zeigen, auf unterschiedliche Weise umgegangen werden: Einen ersten Weg beschreiten Rudolf Bultmann⁶⁵ und die Kerygmatheologie. Sie verzichten auf eine historische Plausibilisierung der Ostergeschehnisse und auf eine Verantwortung des Glaubens vor dem Forum historischer Vernunft insgesamt. Einzig das Kerygma, also der Glaube an den Christus und sein Inhalt sind relevant, nicht aber dessen historische Begründ-

⁶⁰ Vgl. Verweyen, Hansjürgen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 32000, 338-339.

⁶¹ Verweyen, Hansjürgen, Botschaft eines Toten?. Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997, 54.

⁶² Ebd., Gottes letztes Wort, 442.

⁶³ Verweyen, Hansjürgen, Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht, in: ZKTh 103 (1981), 427.

⁶⁴ Ebd., Die Sache, 66.

⁶⁵ Zu Person, Werk und Denken Bultmanns: Schmithals, Walter, Art. ‚Bultmann‘ in: TRE, Bd.7, 387-396.

barkeit anhand der realen Gestalt Jesu.⁶⁶ Auferstehung wird in diesem Denken nicht als etwas Faktisches, sondern schlicht „als mythologische Einkleidung der existentialen Bedeutsamkeit des Kreuzes“⁶⁷ begriffen. Alternativ kann man wie Wolfhart Pannenberg und Hans Kessler⁶⁸ für die Historizität der Auferstehung Jesu argumentieren und so das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus zu rechtfertigen.

Hansjürgen Verweyen hingegen entscheidet sich für einen dritten Weg. Er bemüht sich den Ostergraben zu überwinden⁶⁹, indem er das Christusbekenntnis mit dem vorösterlichen Leben Jesu begründet und die Inkarnation, die proexistente Lebensweise Jesu und sein Sterben am Kreuz zu Eckpfeilern christologischer Reflexion erhebt.⁷⁰

2.2.2 Vorösterliche Begründung des ‚Osterglaubens‘

Bereits in seinen 1977 erschienenen „Christologische[n] Brennpunkte[n]“ betont Verweyen das Grundanliegen seiner fundamentaltheologischen Thesen: „Auch wenn man eine nachösterliche geschichtlich-irdische Begegnung der Jünger in irgendeiner Form (im Gegensatz zu einer bloß innerlichen Ostererfahrung) nicht apriori als unmöglich ausschließen darf und [auch wenn man] trotz aller kritischen Gegenargumente als Voraussetzung der neutestamentlichen Erscheinungsberichte wohl noch immer [eine solche Begegnung] als historisch wahrscheinlich annehmen muß, sollte fundamentaltheologisch dennoch nicht in einem nachösterlichen Erdenwandel Jesu Christi der entscheidende Punkt für die volle geschichtliche Gewißheit des Glaubens an die göttliche Hoheit Jesu gesucht werden.“⁷¹ In dieser Aussage, deren Begründung im Folgenden nachzuzeichnen ist, findet sich in komprimierter Form die gänzliche, komplexe Christologie Verweyens. Mit Blick auf die Frage der Historizität der Auferstehung Jesu ist dabei primär hervorzuheben, dass Verweyen im Gegensatz zu vielen anderen Theologen grundsätzlich an der *Möglichkeit* von Auferstehung in einem historisch-realen Sinn festhält, dass also der Gekreuzigte sich vor den Jüngern als in neuer Form lebend gezeigt hat und dass dies nicht auf eine innermentale Realität reduziert werden kann. Doch ist dies – und genau darin besteht Verweyens Hauptthese – für den fundamentalchristologischen Begründungszusammenhang irrelevant. Seine Intention ist es zu zeigen: „Der Osterglaube wurde

⁶⁶ Vgl. Pesch, Rudolf, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein neuer Versuch, in: FZPhTh 30 (1983), 78.

⁶⁷ Verweyen, Die Sache, 68.

⁶⁸ Die Darstellung der Position dieser beiden Theologen erfolgt im 3. und 4. Kapitel dieser Studie.

⁶⁹ Vgl. Verweyen, Hansjürgen, Christologische Brennpunkte, Essen 1977, 40.

⁷⁰ Vgl. Ebd., Botschaft, 57.

⁷¹ Ebd., Christologische Brennpunkte, 40.

nicht erst Ostern, sondern schon während des Lebens des irdischen Jesus hinreichend begründet.⁷² Diese auf den ersten Blick paradoxe These bedarf der Erklärung. Zunächst ist es notwendig im Duktus Verweyens den Begriff des ‚Osterglaubens‘ zu präzisieren: Es ist offensichtlich, dass der Begriff sich auf keinen Fall auf das Ereignis der wie auch immer näher zu bestimmenden Auferstehung Jesu bezieht. Einen solchen Glauben vorösterlich zu postulieren, wäre in der Tat eine ‚contradictio in se ipsum‘. Für Verweyen ist der Begriff jedoch viel allgemeiner. Man könnte ‚Osterglauben‘ als Glaube im Sinne des christologischen Dogmas verstehen; als Glaube daran, dass sich in Jesus Christus die endgültige Selbstmitteilung Gottes ereignet hat. Verweyen selbst definiert wie folgt: „Unter ‚Osterglaube‘ verstehe ich die abschließende endgültige Entscheidung über Jesus im Hinblick auf das, wodurch sich der christliche Glaube von allem anderen Glauben unterscheiden läßt, d.i. der Überstieg über alles Menschliche in diesem Menschen Jesus – wie immer man dies formulieren mag und wie es wohl am präzisesten mit der Formel ‚Jesus: wahrer Gott und wahrer Mensch‘ zum Ausdruck gebracht ist.“⁷³ Doch auch mit dieser Erläuterung ist der begriffliche Horizont noch nicht hinreichend ausgeleuchtet, um Verweyens Position wirklich zu verstehen. Es braucht darüber hinaus die Differenzierung zwischen der Entstehung des Osterglaubens und dem sachlichen Fundament, zwischen der österlichen Evidenz ‚de facto‘ und ‚de iure‘.⁷⁴

Das Kennzeichnende für Verweyen besteht nun darin, dass er die Entstehung des Glaubens und dessen ‚fundamentum in re‘ entschieden dissoziiert. Im Konsens mit den anderen in dieser Arbeit diskutierten Ansätzen konstatiert auch er die Ostererscheinungen als „Entstehungsort“⁷⁵ des österlichen Glaubens.⁷⁶ Doch dieser erkenntnislogischen Feststellung stellt er fragend entgegen, „ob solche Phänomene [- gemeint sind die Erscheinungen des Auferstandenen -] der ausschlaggebende Grund für den Osterglauben waren, nicht nur der auslösende Anlaß, wo eine schon vorher hinreichend begründete, aber verdrängte Erkenntnis zum Durchbruch kam.“⁷⁷ Die „Christusqualität Jesu“⁷⁸ ist nach Verweyen sachlogisch durch sein Leben bis zum Karfreitag begründet und an diesem Geschehen des Kreuzestodes auch erkennbar. Die

⁷² Ebd., Die Ostererscheinungen, 429.

⁷³ Ebd., 429-430.

⁷⁴ Diese Unterscheidung zwischen de jure- und de facto-Evidenz begegnet außer bei Verweyen noch bei R. Pesch. (Vgl. Pesch, Ein neuer Versuch, 86.)

⁷⁵ Verweyen, Hansjürgen, Der Glaube an die Auferstehung. Fragen zur Verherrlichung Christi, in: Hilberath, Bernd Jochen; Kuschel, Karl-Josef; ders., Heute glauben. Zwischen Dogma, Symbol und Geschichte (Freiburger Akademieschriften Bd.7), Düsseldorf 1993, 82.

⁷⁶ Vgl. ebd., Die Sache, 66: „Bei aller Schwierigkeit, jene im Neuen Testament behaupteten österlichen Widerfahrnisse näher zu bestimmen, mag sich schließlich doch ein Konsens darüber erzielen lassen, daß erst durch Begegnungen mit dem auferstandenen Herrn die Jünger Jesu und schließlich der Apostel Paulus zum Osterbekenntnis gefunden haben.“

⁷⁷ Ebd., Gottes letztes Wort³, 342.

⁷⁸ Ohlig, Thesen, 88.

Jünger bedurften der österlichen Geschehnisse nur als eines epistemischen Neuanstoßes, damit das Christusbekenntnis faktisch zum Durchbruch kommen konnte: „Die österlichen Erscheinungen offenbaren sachlich nichts Neues, in ihnen bricht sich das Bahn, was ‚im Fleische Jesu‘ (...) wahrzunehmen war, was man aber nicht wahrhaben wollte.“⁷⁹

2.3 Systematisch-theologische Rechtfertigung

Nachdem der Versuch einer differenzierten Darstellung von Verweyens zentraler These unternommen wurde, sollen im Folgenden alle jene theologische Kritikpunkte analysiert werden, die Verweyen zu einer so gearteten Christologie veranlassen. Dabei werden drei wichtige systematische Argumente deutlich hervortreten, die eine Auferstehungschristologie vor dem Hintergrund ihrer binnensystematischen Kontextualisierung in Frage stellen. Die Kontexte Theodizee, Inkarnation und Glaubensvermittlung sollen indizieren, dass Auferstehung nicht zum inneren Konstruktionspunkt von Christologie gemacht werden kann und dass Christologie auf das Kreuz als ihre Mitte zu zentrieren ist. Diese Grundintention wird zuvor biblisch und philosophisch, vor dem Forum historischer Vernunft, angelegt.

2.3.1 Die biblischen Indizien

Bereits aus einer Lektüre der Heiligen Schrift und ihrer Darstellung Jesu gewinnt Verweyen einige Indizien, die für eine vorösterliche Glaubensbegründung sprechen. Hier ist zunächst „einmal [auf] die Aussageintention der Evangelien selbst“⁸⁰ zu verweisen, die keine Differenz zwischen einem „bloßen Hoheitsanspruch des irdischen Jesus und einem Hoheitsbeweis des auferstandenen Herrn“⁸¹ artikulieren, sondern explizieren, dass sich Jesus schon vor seiner Auferstehung „den ihm Nachfolgenden als Herr erwiesen“⁸² hat. Dem hohen neutestamentlichen Stellenwert der Erscheinungen des Auferstandenen setzt Verweyen entgegen: „Wenn den Jüngern auch nachher noch besondere Erweise seines Sieges über den Tod zuteil werden, so geschieht dies zumeist, genauer: parallel der zunehmenden Betonung des demonstrativen Charakters der Erscheinungen im Laufe der neutestamentlichen Tradition, mit der ausdrücklichen Kritik, dass die Jünger eigentlich schon vorher Grund genug zum Glauben gehabt hät-

⁷⁹ Verweyen, Botschaft, 78.

⁸⁰ Ebd., Christologische Brennpunkte, 40.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd.

ten.“⁸³ Belegend verweist er auf Rudolf Pesch, der seine exegetischen Untersuchungen zu der Erscheinungsberichten wie folgt resümiert: „Die Erscheinungserzählungen verraten kein Wissen davon, daß die Jünger Jesu aus Erscheinungen die Auferstehung Jesu erschlossen hätten, daß sie durch Erscheinungen zum Osterglauben gekommen wären.“⁸⁴ Ein weiteres Indiz für den angedachten christologischen Begründungszusammenhang sieht Verweyen in der Schilderungen der Evangelien, die bereits vorösterlich eine verwandelte Leiblichkeit Jesu intendieren, wie sie vor allem besonders bei Jesu Seewandel (Mt 14,23-34) und Verklärung (Mk 9,1-10 par.) explizit zum Vorschein kommt. Auch wenn sich diese Erzählungen aus hermeneutischer Sicht als nachösterliche Explikationen, die bereits in das vorösterliche Leben Jesu integriert wurden, ansehen lassen, stehen diese doch Verweyen zufolge „innerhalb der Kritik eines Glaubens, der für sein endgültiges Bekenntnis zu Christus der Erscheinung des Auferstandenen bedarf.“⁸⁵ Damit folgt für Verweyen aus biblischer Sicht⁸⁶, dass „das entscheidende Urteil über Jesus Christus am irdischen, nicht erst aufgrund der österlichen Begebenheiten, gewonnen wird.“⁸⁷

2.3.2 Der Einwand der historischen Vernunft

All jenen, die eine christologische Begründung anhand der Auferstehung und damit jenseits des Lebens des irdischen Jesus unternehmen, wirft Verweyen vor, sich apriori der Verantwortung vor dem Forum kritisch-historischer Rationalität zu entziehen. Er macht deutlich: „Eine Evidenz über die geschichtliche Wirklichkeit eines Menschen, die erst nach dem Tode dieses Menschen erfolgte, [lässt sich] im Diskurs mit dem Historiker nicht als eine geschichtsimmanente Erkenntnis über jenes Menschenleben verwenden“⁸⁸. Der Objektbereich historischer Wissenschaften umfasst nur jenes, was sich in „der Zeitspanne zwischen Empfängnis und Tod“⁸⁹ eines Menschen ereignet. Die Auferstehung steht außerhalb dieses Objektbereichs und kann damit nicht zum Bezugspunkt historischer Kritik werden. Verweyen ist sich bewusst, dass dieses Argument aus der Sicht systematischer Theologie sehr brüchig ist, insofern in dieser Perspektive das profane („a-theistische“) Wirklichkeitsverständnis als unhintergebar vorausgesetzt und Gottes Intervention im Raum des Historischen ausgeschlossen wird. Es

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Pesch, Rudolf, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, in: ThQ 153 (1973), 216.

⁸⁵ Verweyen, Die Ostererscheinungen, 432.

⁸⁶ Eine Präzisierung der biblischen Perspektive spezifisch auf den Komplex von Tod und Auferstehung folgt unter Kap. „2.4 Exegetische Fundierung: Das Zeugnis des Neuen Testaments“, S. 26-33.

⁸⁷ Verweyen, Die Ostererscheinungen, 432.

⁸⁸ Ebd., Christologische Brennpunkte, 41.

⁸⁹ Ebd.

erlaubt sich also die Anfrage, ob der hier gegebene Begriff von ‚historisch‘ nicht schlicht verengt und konditioniert gedacht wird. Aufgrund dieses Einwandes versteht Verweyen den Gedanken auch nur als Vorbau für das, was im Theologumenon der Inkarnation theologisch fortgedacht wird.⁹⁰

2.3.3 Auferstehung und Theodizeefrage

Veweyens erster großer Kritikpunkt geht von dem Begriff ‚Auferstehung‘ und den darin gesetzten Implikationen aus und will diesen als für den Menschen und seine letzte Sinnerwartung inadäquat aufweisen. Zentrales Gewicht erhält dabei die mit ‚Auferstehung‘ transportierte Gottesvorstellung. Diese widerspricht nach Ansicht Verweyens radikal der inneren Dramatik und Logik des Gottes, der sich in Jesus und seiner Ganzhingabe am Kreuz sichtbar gemacht hat. Verweyen spricht von einem „merkwürdige(s)[n] Amalgam, eine[r](...) gefährliche[n] Mischung von zwei ganz unterschiedlichen Gottesvorstellungen“⁹¹: auf der einen Seite vom Kreuz her der demütige Herr, der durch die Annahme seines Leidens einen radikal liebenden, sich für den Menschen hingebenden Gott transparent gemacht hat, und auf der anderen Seite das „Gottesbild eines machtvoll thronenden Herrschers“⁹², der „im Anschluß an den Tod Jesu [eine] gleichsam nachgeschobene Manifestation göttlicher Macht“⁹³ wirkt. Doch ist es für Verweyen nicht nur die Kontradiktion zur kreuzestheologisch intendierten Gottesvorstellung, welche den Begriff ‚Auferstehung‘ zu einer „ungeeignete[n] [und missverständlichen] Kategorie“⁹⁴ macht. Auferstehung als rettendes Handeln des machtvollen Gottes am toten Jesus korrumpiert den Akt der Selbsthingabe Jesu in seiner Ganzheit und degradiert ihn zu einem „Zwischenspiel, das sich die zweite göttliche Person in ‚hypostatischer Union‘ mit einer menschlichen Natur leistet“.⁹⁵ Diese doch sehr komplexen Thesen werden verständlich, wenn man sich die Blickrichtung des Gedankengangs bewusst macht: Es geht um den Zusammenhang von Auferstehung und Theodizee oder – präziser formuliert – um die Theodizeesensibilität der Christologie. Insofern die Auferstehung als Zielpunkt und Hauptakzent des Christusereignisses verstanden wird, reduziert sich das Kreuz zum christologisch irrelevanten Intermezzo, weil damit das Leiden und die Hingabe Jesu schon in einem antizipativen Vor-

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ Ebd., Die Sache, 70.

⁹² Ebd., Gottes letztes Wort³, 342.

⁹³ Ebd., Der Glaube, 80.

⁹⁴ Verweyen, Hansjürgen, „Auferstehung“: Ein Wort verstellt die Sache, in: Ders. (Hrsg.), Osterglaube ohne Auferstehung, 111.

⁹⁵ Ebd., Die Sache, 71.

griff auf Gottes Rettung stehen und so ihre Authentizität verlieren. Sie werden zu einem *Zwischenspiel* der Heilsgeschichte, einem notwendigen Durchgangsstadium auf dem Weg zur österlichen Manifestation der göttlichen Macht.⁹⁶ Und gerade diese auferstehungstheologische Akzentsetzung ist mit Blick auf die Theodizeefrage untragbar. Das Kreuz würde so aus der Perspektive des Leidenden zur leeren Chiffre. Von daher fragt Verweyen: „Wer sein einziges, unwiederbringliches Leben in die Waagschale wirft, mit nichts in petto: (...) Erweist der nicht eine vorbehaltlosere Liebe als der christliche Erlöser?“⁹⁷ Wegen dieser aus dem Auferstehungsbegriff hergeleiteten Problematik ist für Verweyen eine christologische Zentrierung auf das Kreuz unabdingbar. Allein das Kreuz kann Antwort für die leidvolle Existenz des Menschen sein. Es ist daher eminent wichtig zu zeigen, dass es Gott selbst ist, der am Kreuz leidet, „daß es seine Liebe ist, die alles wendet“ und dass er nicht bloß durch eine „österliche Geste“ den Einsatz menschlicher Liebe belohnt.⁹⁸ Verweyen hält deshalb fest: „Eine Antwort auf (...) [die Theodizeefrage] ist nur möglich, wenn Gott selbst dieses Leiden übernimmt, wenn er selbst am Kreuze als Gefolterter, nicht nur als Opferempfänger handelt. Jeder Sieg über den Tod, der sich erst später nach solchem Sterben, nicht in diesem Hingang selbst offenbart, kommt zu spät.“⁹⁹

2.3.4 Auferstehung als Infragestellung der Inkarnation

Ein aus dogmatischer Perspektive entscheidendes Argument gegen die glaubensbegründende Relevanz der Auferstehung ergibt sich für Verweyen aus dem systematischen Zusammenhang zur Inkarnation. Prägnant meint dieses Grunddogma der Christologie: „Gott hat es vermocht, sein ganzes Wesen ‚im Fleische‘ zu offenbaren, d.h in jener ohnmächtigen Spanne menschlichen Lebens zwischen Empfängnis und Tod, die der Christus mit uns allen gemein hat.“¹⁰⁰ Wenn nun die Auferstehung ein offenbarungstheologisches ‚Mehr‘ oder gar „den letztlich entscheidenden Offenbarungsakt Gottes“¹⁰¹ darstellt, wenn Ostern etwas meint, dass auf ontologischer Ebene dem Christusgeschehen etwas hinzufügt, so ist das Inkarnationsdogma im Sinne Verweyens unterhöhlt.¹⁰² Denn schließlich würde dann etwas, was sich außerhalb des ‚Fleisches‘ ereignet, christologisch relevant. Das irdisch-fleischliche Dasein Jesu wäre nicht

⁹⁶ Vgl. Galvin, John P., Der Ursprung des Glaubens an die Auferstehung. Zwei neuere Perspektiven, in: ThG 32 (1989), 213.

⁹⁷ Verweyen, Der Glaube, 73.

⁹⁸ Ebd., Der Glaube, 80.

⁹⁹ Ebd., Die Ostererscheinungen, 430-431.

¹⁰⁰ Ebd., Die Sache, 72.

¹⁰¹ Ebd., Auferstehung, 111.

¹⁰² Vgl. ebd., Gottes letztes Wort³, 344.

mehr der Ort der ganzen Offenbarung. „Nur wenn bereits vor dem eingetretenen Tode Jesu, [und] (...) entscheidend im Sterben dieses Menschen selbst seine letztgültige Einheit mit Gott offenbar geworden ist, kann das Dogma von der Inkarnation in seinem ganzen Ernst hervortreten“¹⁰³. Wer aber auch außerhalb der Lebensspanne des irdischen Lebens Jesu additive Offenbarung verortet, reduziert nach Verweyen die Menschwerdung selbst und steht in der Gefahr „einer gnostisch-doketischen“¹⁰⁴ Verkürzung der Fleischwerdung Gottes“.¹⁰⁵

Zum besseren Verständnis dieser direkten Verknüpfung von Auferstehung und dem Doketismus-Vorwurf ist die für Verweyen dann nötige Neubestimmung des Offenbarungsaktes erhellend: „Wäre das ‚Ein-für-alle-Mal‘ Jesu erst in Ereignissen nach dem Tode Jesu begründet, dann würde der entscheidende Offenbarungsakt doch wieder von der Inkarnation zu Inspiration verschoben.“¹⁰⁶ Der Begriff ‚Inspiration‘ impliziert, dass Offenbarung sich dann nicht durch die Sinnlichkeit hindurch, sondern auf geistiger Ebene ereignen würde. An entscheidender Stelle wäre die ‚Fleischlichkeit‘ des inkarnierten Gottessohnes bedeutungslos.¹⁰⁷ Dabei, so Verweyen, ist es irrelevant, „ob man die Osterevidenz auf einen reinen Akt des das Kerygma begründenden Geistes oder auf die Manifestation eines verklärten Geist-Leibs zurückführt.“¹⁰⁸ Auferstehung, egal ob sie im Modus des ersten oder zweiten Ansatzes gedacht wird, ist für ihn ein geistiges, transempirisches Phänomen. Wenn ausgerechnet in diesem Ereignis Offenbarung geschieht, so ist Christologie ‚doketisch‘.¹⁰⁹ Der auf der Ebene der rein dogmatischen Reflexion abgewehrte Doketismus erweist sich somit nach Verweyens Ansicht

¹⁰³ Ebd., Christologische Brennpunkte, 42.

¹⁰⁴ Unter Doketismus versteht man eine christologische Denkform, die vor dem Hintergrund des gnostisch-dualistischen Weltbildes entstanden ist. Ihm zufolge ist Jesus Christus bloß „Erscheinung Gottes“ (dokesis). Leiblichkeit und Leiden Jesu sind für die Doketisten bloßer Schein. Im gesamten dieser vielschichtigen Strömung handelt es sich um eine Christologie, die das Menschsein Jesu verkürzt oder gar leugnet. Daher rührt die Erlösung von Christus her auch allein die geistige Wirklichkeit an, was aber Sinne des dualistischen Wirklichkeitsverständnisses auch die eigentliche ist. – Vgl. Kessler, Hans, Christologie, in: HDog I, 327-328.

¹⁰⁵ Verweyen, Christologische Brennpunkte, 41.

¹⁰⁶ Ebd., Gottes letztes Wort³, 344.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., Die Ostererscheinungen, 431: „Das Wichtigste an dieser endgültigen Selbstoffenbarung wäre dann nicht im Fleische Jesu erfolgt, d.h. seinem Erdendasein (...), sondern erst nach dem Abschluß dieser Geschichte, im Geist.“

¹⁰⁸ Ebd., Gottes letztes Wort³, 344. – Vgl. Verweyen, Die Ostererscheinungen, 431-432: In dieser frühen Schrift zeigt er sich wesentlich differenzierter: Es ist absolut klar, dass eine Verortung des letzten Sachgrundes des Glaubens im pneumatologisch grundgelegten Kerygma in einen strikten Doketismus münden würde. Warum dies auch im Fall einer leiblich verstandenen Auferstehung gelten würde, ist mir nicht klar. Verweyen führt in „Die Ostererscheinungen...“ lediglich aus, dass dies „den Glauben an die Inkarnation gefährdet.“ (ebd., 432) Er gibt sogar zu, dass „die Erscheinungen [, insofern sie] (...) als sinnlich-leibliche Phänomene anzusehen sind“, als „inkarnatorische(n) Erfahrung“ verstanden werden können. Dass Auferstehung in diesem Verständnis einen Offenbarungsmodus der Inspiration nach sich ziehen würde, ist anders als in „Gottes letztes Wort“ in „Die Ostererscheinungen“ nicht gesagt. – Da „Gottes letztes Wort“ eine wesentlich neuere Schrift ist, folge ich ihr in meiner Darstellung im Haupttext.

¹⁰⁹ Einen Grund für die mangelnde Reflexion des diffizilen Zusammenhangs von Inkarnation und Auferstehung im Kontext von Offenbarung sieht Verweyen im christologischen Entwurf des Johannesevangeliums, der ihm zufolge durch doketische und antidoketische Züge gekennzeichnet ist. – Vgl. ebd., Gottes letztes Wort³, 344.

auf einer fundamentaltheologischen bzw. offenbarungstheologischen Reflexionsstufe noch als präsent. Wer sich dieser Häresie nicht nur auf Ebene der strikt dogmatischen Reflexion erwehren will¹¹⁰, sondern auch fundamentaltheologisch, der muss die inkarnationstheologischen Konsequenzen für den Offenbarungsbegriff stärker durchdenken. Ein ‚offenbarungstheologischer Dokerismus‘ kann nur überwunden werden, indem die Frage, „in welchem *Geschichtsakt* Gott sich den Menschen letztgültig erkennbar gemacht hat“¹¹¹ eine Antwort findet. Und dies kann für Verweyen wegen ihres transempirischen Status nicht die Auferstehung sein.

2.3.5 Das Argument der geschichtlichen Glaubensvermittlung

Das dritte große systematische Argument für eine vorösterliche Begründung des Christusblaubens gewinnt Verweyen auf einer rein fundamentaltheologischen Ebene. Haben die beiden vorherigen noch die Binnenlogik christlichen Glaubens analysiert und die dogmatische Insuffizienz einer durch die Auferstehung begründeten Christologie aufzeigen wollen, so verbleibt das dritte Argument auf einer stärker formalen Ebene des Glaubens. Es handelt sich um ein auf Lessing zurückgehendes Argument, das die Vermittlung des Glaubens an Jesus-als-den-Christus betrifft: Wie kann die den Jüngern noch unmittelbar gegebene Evidenz des Christusgeschehens an die „Jünger zweiter Hand“¹¹² weiter vermittelt werden? Wie kann der „garstig breite Graben“¹¹³ zwischen jenen, die Jesu ganze Lebensgeschichte unmittelbar erlebt haben, und allen anderen, denen diese Erfahrung nicht zuteil wurde und die dennoch nach einem Grund ihres Glaubens suchen, geschlossen werden?

Im Rahmen der Theologiegeschichte wurden unterschiedliche Formen eines Brückenschlags über den ‚garstig breiten Graben‘ versucht: Eine Variante geht aus dem Gesamtentwurf der Kerygmatheologie hervor und gründet in Gedanken des dänischen Philosophen Sören Kierkegaard.¹¹⁴ Dieser negiert schlechthin jeden Unterschied zwischen den unmittelbaren Jüngern und allen späteren bis zu uns heute mit dem Argument, dass das Empirische überhaupt kein Medium sicherer Erkenntnis sei.¹¹⁵ Nach ihm stehen alle, die sich zu Christus bekennen, ganz

¹¹⁰ Hier wurde hinsichtlich einer ontologischen Christologie mit der ausgefeilten ‚Zwei-Naturen-Lehre‘ Klarheit geschaffen, die sowohl die Gottheit wie die Menschheit Christi verkürzende Christologien abwehrt. Formel von Chalcedon: DH 301-302.

¹¹¹ Verweyen, *Die Sache*, 72.

¹¹² Kierkegaard, Sören, *Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est* (Gesammelte Werke, Bd. 10, hrsg. v. E. Hirsch und H. Gerdes), aus d. Dän. übers. v. E. Hirsch, Gütersloh, 1981, 55.

¹¹³ Lessing, Gotthold Ephraim, *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777), in: Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 24. *Literatur und Theologie*. Neunter Teil, Karlsruhe 1824, 90.

¹¹⁴ Als Hintergrund zu Person und Gesamtwerk: Pieper, Annemarie: Art. ‚Kierkegaard, Sören‘, in: *LThK*³, Bd. 5, 1424-1425.

¹¹⁵ Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, 56-57.

gleich in welcher raumzeitlichen Nähe oder Distanz sie sich zu ihm befinden, „auf der derselben Evidenzebene, weil sinnlich-geschichtliche Erfahrung grundsätzlich kein hinreichender Erkenntnisgrund für eine unbedingte Entscheidung sei.“¹¹⁶ Die Konsequenz dieses Kierkegaard'schen Axioms ist zwangsläufig eine das historische Moment außer Acht lassende Kerygmatheologie im Sinne Bultmanns. Doch Verweyen will dieser theologischen Konzeption nicht folgen, weil „der bloße Verweis auf die subjektive bzw. intersubjektive Erfahrung des Geistes zur Begründung des Osterglaubens einem Glaubenspositivismus [oder Fideismus] gleichkommt“¹¹⁷. Gemäß seiner inkarnationschristologischen Akzentsetzung verharret er also auch in diesem Argumentationszusammenhang auf der Geschichtlichkeit und Fleischlichkeit des Christusereignisses, der sich jede christliche Theologie stellen muss. Wie aber kann dieses geschichtliche Moment in einem Weg über den ‚garstig breiten Graben‘ konkretisiert werden? An dieser Stelle der Argumentation ist es für Verweyen unabdingbar, das Wesen der historischen Rationalität einer genauen Analyse zuzuführen. Dabei zeigt sich eine Grundaporie, die logischerweise auch jede Theorie der Tradition, also der Weitergabe des Glaubens durch die Geschichte hindurch, tangiert: Jeder Bericht über zurückliegende Ereignisse kann „- wie alles historisch Dokumentierte - bestenfalls zu wahrscheinlicher Gewißheit führen.“¹¹⁸ Würde man den Traditionsbegriff in Analogie dazu einfach als Vermittlungsgeschehen von in Berichte gefassten, historischen Ereignissen in der Kette der Glaubenden verstehen, würde für ihn das Gleiche zur Geltung kommen: die Tradition könnte bloß wahrscheinliche Glaubensevidenz transportieren. Daraus aber leitet Verweyen eine fundamentale Aporie für die individuelle Glaubensentscheidung und -verantwortung ab: „Eine Evidenz mit bloßem Wahrscheinlichkeitscharakter kann (...) nicht den Legitimationsgrund für eine Existenzentscheidung mit Unbedingtheitscharakter abgeben.“¹¹⁹ Um diese aporetische Situation der Glaubensverantwortung heute zu überwinden, muss ihm zufolge eine andere Weise der Glaubensvermittlung bzw. der Tradition herausgearbeitet werden. Versteht man den Traditionsbegriff in Analogie zu „historischer Forschung, die ihrem Selbstverständnis nach weltanschaulich neutral bleiben muß“¹²⁰, so wird der Glaubende niemals mit einer absoluten Evidenz konfrontiert werden, mit der er seine existentielle Glaubensentscheidung fundamentieren kann. Verweyen fordert deshalb nachhaltig: „Die Perspektive einer sich zu weltanschaulicher Neutralität verpflichtenden Wissenschaft“¹²¹ muss im Zuge der Glaubensverantwortung bei Seite gelegt und die Tradition

¹¹⁶ Verweyen, Die Ostererscheinungen, 433.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Ebd., Gottes letztes Wort³, 346.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Ebd., Die Ostererscheinung, 433.

¹²¹ Ebd.

so verstanden werden, dass sich in ihr „eine Einsicht [vermittelt], die nur im Eingehen eines unbedingten Engagements gewonnen werden kann“¹²². Zugespißt formuliert: Das Medium der geschichtlichen Glaubensvermittlung kann nicht die neutrale historische Vernunft, sondern nur die lebendige Tradition des Zeugnisses sein.¹²³

Ist nun die formale Seite der geschichtlichen Glaubensvermittlung etwas präzisiert, so muss darüber hinaus der inhaltliche Aspekt geklärt und der bereits angeklungenen Frage eine Antwort gegeben werden: Von welchem Geschichtsakt ausgehend ist dem ‚Jünger zweiter Hand‘ eine unbedingte Evidenz zugänglich, so dass die Differenz zwischen ‚Jüngern erster Hand‘ und solchen ‚zweiter Hand‘ geschlossen wäre?

Auf keinen Fall gelingt dies nach Verweyen unter Bezugnahme auf die Erscheinungen des Auferstandenen.¹²⁴ Im Gegenteil: „Setzt man nämlich in den Erscheinungen des Auferstandenen den schlechthin primären sinnlich-geschichtlichen Erkenntnisgrund für das christologische Dogma an, so ist die qualitative Kluft zwischen erst- und zweitrangiger Geschichtsgewißheit über die letztgültige Präsenz Gottes in Christus nicht mehr zu schließen.“¹²⁵ Das Sehen des Auferstandenen wäre dann der entscheidende Erkenntnisgrund des Christusglaubens, bis hin zum „Nachfassen des Apostels Thomas“ (Joh 20,26-31).¹²⁶ Doch diese geschichtlich-fleischliche Evidenz wäre allein den ‚Jüngern erster Hand‘ zugänglich. Für alle anderen wären die im Verlauf der Tradierungsgeschichte kondensierten Berichte alleinige Glaubensgrundlage. Solche bieten aber wie jedes historische Dokument nur eine wahrscheinliche Gewissheit. „Für den Sprung von hier in den Glauben daran, daß Gott sich wirklich sinnenfältig mit Jesus wesenhaft eins erwiesen hat, bleibt ein unendlicher Abgrund. Wo aber überhaupt mangels umwerfender Geschichtsevidenz in den Glauben gesprungen wird, fußt dieser nicht mehr auf Gottes Offenbarung im Fleische.“¹²⁷ Resümiert man also den sachlichen Ertrag einer in den Erscheinungen Jesu entspringenden Glaubensbegründung, so ist für die geschichtliche Glaubensvermittlung gar eine Unüberbrückbarkeit des ‚Grabens‘ zu konstatieren.

Eine der Geschichtlichkeit der Offenbarung gerecht werdende wie auch eine die unbedingte Evidenz allen zugänglich machende Konzeption¹²⁸ ist nach Verweyen nur im Rahmen eines christologischen Denkens möglich, das von Jesu proexistentem Leben und Sterben ausgeht:

¹²² Ebd.

¹²³ Vgl. Verweyen, Hansjürgen, Art. ‚Praeambula fidei‘, in: LThK³, Bd. 8, 482: „Zeugnis ist im präzisen Sinn ein geschichtlicher Akt, der ein anspruchsvolles Ereignis der Vergangenheit so an die Gegenwart vermittelt, dass seine Verbindlichkeit voll erhalten bleibt.“

¹²⁴ Vgl. ebd., Die Sache, 73.

¹²⁵ Ebd., Christologische Brennpunkte, 42.

¹²⁶ Verweyen, Hansjürgen, Gottes letztes Wort, Düsseldorf 1991, 451.

¹²⁷ Ebd., Christologische Brennpunkte, 43.

¹²⁸ Vgl. ebd., 44.

„wenn [also] nicht erst in Ereignissen nach dem Karfreitag, sondern bereits im abgeschlossenen ‚Hingang‘ Jesu der zureichende Grund für den Glauben zu sehen ist.“¹²⁹ Warum aber, so ist aufgrund der Thematik dieses Unterkapitels zu fragen, ist damit die Differenz zwischen den Jüngern Jesu aller Zeiten aufgehoben? Entscheidend wird dabei etwas, das bei den Überlegungen zum Verhältnis von Tradition und historischer Rationalität bereits intendiert, hier aber noch einmal zu explizieren ist: der Modus der Tradition bzw. der vermittelnde Tradierungsakt ist ein anderer, wenn das Kreuz Ausgangspunkt des Glaubens ist. Eine Bezugnahme auf die Auferstehung wäre lediglich in der Form des Berichtens und Erzählens möglich. Diese aber unterliegt der Aporie historischer Rationalität und könnte nur zu wahrscheinlicher Gewissheit führen. Das Kreuz hingegen ist für Verweyen mit dem Modus des Zeugnisses verbunden, der die diachron verstandene, qualitative Kluft unter der Jüngergemeinschaft auslöscht: „Dann korrespondiert der Basisevidenz der Jünger – die in der Konfrontation mit diesem ‚Hingang‘ [Jesu] gegeben war – auf unserer Seite ebenfalls die Erfahrung eines Hingangs: die Konfrontation mit dem *Zeugnis* (Hervorhebung durch Vf.) derer, die in ihrem Leben und Sterben Jesu todverschlingenden Tod gegenwärtig machen.“¹³⁰ Dass Verweyen Vermittlung des Glaubens von einer rein kognitiven Ebene auf die des ganzheitlichen (Lebens-) Zeugnisses verlegt, ist meiner Einschätzung nach letztlich nichts Anderes als die innere Konsequenz seines inkarnatorischen Grundgedankens, der im letzten Kapitel bereits offenbarungstheologisch durchbuchstabiert und an dieser Stelle traditionstheologisch aktualisiert wird. Diese ‚inkarnatorische Traditionstheologie‘ beseitigt, so Verweyen, den „Qualitätsunterschied zwischen Jüngern erster und zweiter Hand (...), weil der Weg [von der erfahrenen Lebenshingabe] in den Glauben für alle gleich weit ist.“¹³¹ Dabei scheint es für ihn kaum mehr einen Unterschied zu machen, ob man sich mit dem direkten Hingang des Sohnes Gottes oder mit dem der sich in seinem Namen hingebenden Zeugen konfrontiert sieht, denn „in der Bereitschaft der Zeugen Jesu zur Hingabe ihres Lebens ist die Entmachtung des Todes durch Jesus selbst transparent.“¹³² Sicherlich ist Jesus in einer größeren Unmittelbarkeit Zeuge des Vaters als diejenigen, die vermittelt über ihn Zeugnis vom Vater geben. Doch konstatiert Verweyen ganz im Stil johanneischer Theologie, dass in jedem Zeugnis im Sinne des Gottes Jesu Christi der Vater seine Herrlichkeit offenbar macht.¹³³ Viel entscheidender als diese Differenzierung ist für ihn die fundamentale Gemeinsamkeit, die inkarnatorische Charakteristik: „(...) in beiden Fällen – im Hingang Jesu wie dem seiner Zeugen – [wird] die Konfrontation

¹²⁹ Ebd., Die Sache, 73.

¹³⁰ Verweyen, Gottes letztes Wort³, 346.

¹³¹ Ebd., Die Sache, 73.

¹³² Ebd., Gottes letztes Wort³, 347.

¹³³ Vgl. ebd., Die Ostererscheinungen, 434.

mit ‚dem Fleisch des Wortes‘, d.h. ein durch die Sinne vermitteltes Ereignis der Geschichte als entscheidender Grund des Osterglaubens angesehen“¹³⁴. Oder zugespitzt formuliert: Der ‚inkarnationstheologische Traditionsbegriff‘, also die Vermittlung des Glaubens durch geschichtlich-fleischlich gedachte Kategorie des Zeugnisses, korreliert mit dem inkarnationstheologischen Offenbarungsbegriff. Das berechtigt Verweyen schließlich auch dazu sowohl Offenbarung als auch Überlieferung unter denselben Begriff zu subsumieren: *traditio*. Dies kann sowohl mit ‚Hingabe‘ oder ‚Auslieferung‘ wie mit ‚Überlieferung‘ oder ‚Weitergabe‘ übersetzt werden. Es verbindet in seinem doppelten Bedeutungsgehalt das Offenbarungs- und Tradierungsgeschehen und kann als innere Mitte von Verweyens gesamtem Denken verstanden werden.¹³⁵ Verweyens Theologie ist deshalb Theologie der ‚traditio‘.¹³⁶

Resümiert man die bisherigen Gedankengänge, so sollte das Ungenügen einer Auferstehungschristologie zu Tage getreten sein. Der inkarnatorische Grundgedanke, den Verweyen mit Blick auf Offenbarung und Tradition zu Ende denkt, scheint die Grundthese der vorösterlichen Begründung des Osterglaubens unabdingbar zu machen. Aber kann dies auch bibeltheologisch fundiert werden?

2.4 Exegetische Fundierung: Das Zeugnis des Neuen Testaments

Mit den exegetischen Analysen der Osterberichte der Evangelien ist man an einem Wendepunkt des Argumentationsganges angekommen. Wurde bislang allein negativ das Ungenügen der Auferstehungstheologie in den Osterthesen Verweyens herausgearbeitet, so muss nun von einer biblischen Fundierung her noch einmal eine positive Begründung des Christusglaubens unternommen werden, die im Anschluss an dieses Kapitel noch einmal in einer systematischen Gesamtsicht reflektiert werden soll.

2.4.1 Hermeneutische Hinweise zum Osterzeugnis der Schrift

Die Auferstehungsberichte entstammen nach Verweyens Ansicht nicht in ihrer Ganzheit der Feder der vier Evangelisten, sondern sind, traditionskritisch betrachtet, in ihrem Kern ihnen

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Vgl. Türk, Hans Günther, Offenbarung letztgültigen Sinnes und philosophische Vernunft. Bemerkungen zur Bedeutung der Philosophie in Hansjürgen Verweyens ‚Grundriß der Fundamentaltheologie, in: Larcher, Gerhard; Müller, Klaus; Pröpper, Thomas (Hrsg.), Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 12.

¹³⁶ Vgl. Verweyen, Gottes letztes Wort³, 51-57.

bereits vorgegebene Stoffe.¹³⁷ Wie für ihn besonders aus dem Werk des Paulus deutlich wird, erfüllen sie eine ekklesiologische Funktion, insofern sie „zur Legitimation der Apostel (...) und zur Affirmation [ihrer] (...) Rangfolge“¹³⁸ dienen. Eine zweite Auffälligkeit sieht Verweyen darin, dass die im jeweiligen Evangelium überlieferten Erscheinungsberichte eine starke Affinität zu der entsprechenden Wundertheologie bieten.¹³⁹ Dies verdeutlicht, dass in dem Osterzeugnis des Neuen Testaments kein unmittelbarer Zugang zu einer historischen Begebenheit gewährt wird. Stattdessen wird die darin enthaltene geschichtliche Wirklichkeit stets vermittelt, das heißt durch den Prägeprozess der Tradition und durch die spezifische Theologie eines neutestamentlichen Verfassers hindurch, zugänglich. Der Fokus der exegetischen Analysen Verweyens liegt gemäß den bereits dargestellten Osterthesen auf der „fundamentaltheologisch zentrale[n] Frage, was dem Zeugnis der neutestamentlichen Autoren zufolge den entscheidenden Grund für den Glauben an das ‘Ein-für-allemal‘ Jesu darstellt.“¹⁴⁰ Eine Antwort auf diese Frage soll dabei *redaktionskritisch*¹⁴¹, also durch Analyse der theologischen Gesamtsicht des neutestamentlichen Autors, nicht durch Bestimmung des historisch Verifizierbaren, gewonnen werden.¹⁴²

2.4.2 Das Matthäusevangelium

Das matthäische Zeugnis kann nach Verweyen adäquat in seine Christologie integriert werden, insofern es das von ihm bekämpfte ‚Paradigma vom Ostergraben‘ durch die spezifische Schilderung von Tod und Auferstehung Jesu Christi auf einer literarischen Ebene negiert. Von „einer scharfen Zäsur zwischen Karfreitag und Ostern [kann, so Verweyen, keine] (...) Rede sein“¹⁴³, vielmehr unterstreicht Matthäus „durch redaktionelle Eingriffe den engen Zusammenhang zwischen Kreuzigung und Auferstehung Jesu.“¹⁴⁴ Bei Matthäus liegt eine Art österlicher Karfreitagstheologie vor, welche deutlich macht, dass bereits im Tod Jesu seine göttliche Wirklichkeit offenbart wird.¹⁴⁵ Die sich im Kreuz zeigende Messianität Jesu wird narrativ in den Epiphaniemotiven des Erdbebens, des Zerreißens des Tempelvorhangs, der Gräberöffnung und Totenauferweckung (Mt 27,51-52) entfaltet. Neben dem Aufweis der Offenbarwer-

¹³⁷ Vgl. zu den Osterberichten der Evangelien: Hoffmann, Paul, Art. ‚Auferstehung II/1‘, in: TRE, Bd. 4, 500.

¹³⁸ Verweyen, Die Ostererscheinungen, 437; vgl. Pesch, Zur Entstehung, 217-218.

¹³⁹ Vgl. Verweyen, Die Ostererscheinungen, 437.

¹⁴⁰ Ebd., Gottes letztes Wort³, 347.

¹⁴¹ Eine Begründung dieser exegetischen Methodik erfolgt unter: Kap. 2.5.2.3 Die philosophische Theorie des Zeugnisses und seine exegetischen Konsequenzen, S. 51-56.

¹⁴² Vgl. Verweyen, Auferstehung, 133.

¹⁴³ Ebd., Gottes letztes Wort³, 347.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Vgl. Verweyen, Hansjürgen, Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt 2008, 147.

dung von Jesu Messianität am Kreuz ist es für Verweyen eminent wichtig zu zeigen, dass auch die Erscheinungen nichts sachlich Neues über Jesu Person offenbaren und nicht den entscheidenden Grund für den Glauben an ihn bilden. Verweyen verdeutlicht: „Keineswegs dient [der Auferstehungsbericht in Mt 28,9-10.16-20] dem apologetischen Aufweis der Auferstehungswirklichkeit Jesu“¹⁴⁶, er meint vielmehr „ein letztes Siegel unter das, was ihn schon während seines Erdenlebens als Sohn Gottes ausgewiesen hatte: sein weltenwendendes Wort.“¹⁴⁷ Folgt man Verweyens Analyse, so ist die matthäische Christologie eine solche, die sich aus Jesu proexistenter Lebensweise, seinen Zeichen und Worten sowie seinem Anspruch generiert. Die Auferstehungsberichte sind die letzte Explikation dieser Christologie, sie stehen aber in keinem entscheidenden Begründungszusammenhang zum christologischen Glauben. Nach Verweyen sind sie „nicht der erstmalige und [auch nicht der] entscheidende Aufweis seiner ganzen Hoheit.“¹⁴⁸

2.4.3 Das Lukasevangelium

Lukas spricht in seinem Doppelwerk von zahlreichen Begegnungen mit dem Auferstandenen während den vierzig Tagen seines nachösterlichen Erdenwandels (Lk 24 bis Apg 1). Dabei tritt klar hervor, dass Lukas diese „als Beweise des Lebens Jesu nach seinem Leiden“¹⁴⁹ versteht. Aus dem Gesamtentwurf der narrativen lukanischen Ostertheologie folgert Verweyen dennoch: Es „muß hervorgehoben werden, daß die Osterevidenz, die *de facto* den zu Zeugen bestimmten Jüngern über Erscheinungen des Auferstandenen zuteil wird, nach Lukas nicht *de iure* die Basisevidenz für den Glauben an die Auferweckung darstellt.“¹⁵⁰ Wie aber begründet er diese kontraintuitive Sicht auf das Lukasevangelium?

Dass Jesu Gottsein bereits vorösterlich begründet und erkennbar war, unterstreicht Verweyen zum einen anhand des Tadels, den die Frauen am Grab Jesu erfahren: „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“ (Lk 24,5)¹⁵¹ Desweiteren legt er das lukanische Osterzeugnis im 24. Kapitel so aus, dass der apologetische Aspekt der Leiblichkeit Jesu vollkommen in den Hintergrund tritt. Stattdessen sieht er in dessen Zentrum eine Erhöhungstheologie sowie eine Theologie der geistigen Präsenz Jesu unter den Seinen.¹⁵² Den zweiten Aspekt verdeutlicht in

¹⁴⁶ Ebd., Die Ostererscheinungen, 441.

¹⁴⁷ Ebd., 442.

¹⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁹ Ebd., Auferstehung, 137.

¹⁵⁰ Ebd., Die Ostererscheinungen, 439.

¹⁵¹ Vgl. ebd., Botschaft, 92.

¹⁵² Vgl. ebd., Gottes letztes Wort³, 349.

besondere Weise die Erzählung vom Gang nach Emmaus, in der Jesus den Jüngern seine Gegenwart im Wort und im Mahl erschließt (Lk 24, 13-32).

Die nur schwer in Verweyens Konzept integrierbare Perikope Lk 24,36-43, in der der Auferstandene mit geradezu materieller Qualität bei den Jüngern ist, sie zur Berührung auffordert und mit ihnen isst, wird von ihm in einer - nur schwer nachvollziehbaren - Exegese in ganz anderer Weise interpretiert. Verweyen betont die intertextuellen Parallelen der Perikope zu anderen Mahlerzählungen (Lk 9,10-17), den bis Pfingsten unsicheren Glauben der Jünger und den Schriftverweis Jesu am Perikopenende (24,44-46), um die sich aufdrängende Textintention einer wirklichen Auferstehung zu revidieren.¹⁵³ Auch in 24,36-43 geht es für ihn nicht um die reale Gegenwart des Auferstandenen als Grund des Glaubens. Vor diesem Hintergrund kann Verweyen auch für Lukas, dessen Ostertheologie auf den ersten Blick wohl am stärksten mit seinen Thesen konfligiert, schließlich doch eine kompatible Erhöhungstheologie bilanzieren.

2.4.4 Das Johannesevangelium

Wie die Lukanische, so ist auch die Johanneische Erzählung des Pascha Jesu für Verweyen am besten durch den Begriff der Erhöhung theologisch zu formalisieren.¹⁵⁴ Die innere Mitte der christologischen Deutung Jesu durch Johannes bildet nach Ansicht Verweyens das Kreuz, in dem sich für den Evangelisten Jesu Erhöhung ereignet: Am „Kreuz [ist] die Verherrlichung von Vater und Sohn vollbracht (...) [,] die Todesstunde Jesu [ist] der Gipfel der Verherrlichung des Vaters im Menschensohn.“¹⁵⁵ Daher ist auch eine johanneische Theologie des Glaubensaktes so angelegt, dass der Osterglaube schon vor der Konfrontation mit dem Auferstandenen möglich und somit als begründet anzusehen ist. Dies exemplifiziert der Glaube des Lieblingsjüngers angesichts des leeren Grabes (Joh 20,8).¹⁵⁶ Doch Johannes kontrastiert dies zugleich mit dem Glaubensprozess der übrigen Jünger, die explizit der Begegnung mit dem Auferstandenen bedürfen. Dies betont vor allem die Perikope über Thomas (Joh 20,24-29). Da diese aber mit einer Kritik am zum Glauben notwendigen Sehen endet, darf man auf systematischer Ebene auch für Johannes festhalten, dass er den Glauben ‚de iure‘ für vorüberlich begründet hält. Der eigentliche Ort eines christologischen ‚Sehens‘ ist das Kreuz. „Ein Sehen des Auferstandenen ‚über‘ den Hingang Jesu bzw. den seiner Zeugen ‚hinaus‘ bedeutet kein

¹⁵³ Vgl. ebd., Gottes letztes Wort³, 350.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., Gottes letztes Wort³, 350.

¹⁵⁵ Ebd., Die Ostererscheinungen, 442.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., Gottes letztes Wort³, 350.

Mehr an Evidenz, sondern ist nur Konzession an das noch nicht zur Vollendung gekommene Verstehen.“¹⁵⁷

2.4.5 Das Markusevangelium

Markus nimmt im Rahmen des neutestamentlichen Zeugnisses eine Sonderrolle ein und ist für Verweyens Exegese des neutestamentlichen Osterzeugnisses von herausgehobener Bedeutung. Während bei allen übrigen Evangelisten das vorösterliche Begründetsein des Osterglaubens vom erst nachösterlichen, faktischen Zustandekommen des Glaubens differiert, verbindet Markus Grund und Entstehung des Osterglaubens in seiner Pascha-Erzählung zu einer Einheit. Der Osterglaube ist ‚de iure‘ und ‚de facto‘ mit dem Kreuz Jesu gegeben.¹⁵⁸ Verweyen stellt klar, dass bei Markus die Formulierung des „vollgültigen Christusbekenntnisses zeitlich auf den Abschluss des Erdenlebens Jesu verlegt [wird]: in den Mund des Hauptmanns am Kreuz.“¹⁵⁹ (Mk 15,39) Dieser christologischen Konzeption entspricht es, wenn auf der Ebene der Erzählstruktur auf ausdrückliche Erscheinungsberichte verzichtet wird.¹⁶⁰ Historisch-kritisch betrachtet lässt Markus sein Evangelium wohl mit den Versen 16,1-8 enden: der Konfrontation mit dem geöffneten, leeren Grab, der Begegnung der Frauen mit dem ‚Jüngling‘, sowie dem Verweis auf eine noch kommende Erscheinung Jesu in Galiläa. Gesamtintention dieser markinischen Perikope 16,1-8 ist aber nach Verweyen keineswegs die Demonstration der Auferstehungswirklichkeit Jesu, sondern „am ehesten - in Fortsetzung seiner kreuzestheologisch motivierten kritischen Ekklesiologie - das Bemühen (...) zu zeigen, wie trotz der Osterbotschaft und Anweisung zum Kerygma der Glaube der etablierten Kirche in der Schwebe bleibt.“¹⁶¹ Damit ist aus Verweyens Sicht eine erste, für seine Christologie entscheidende Grundlage ratifiziert: Auch für Markus hat das Auferstehungsgeschehen keinerlei „Relevanz für den Glauben an die Hoheit Jesu.“¹⁶² Wie aber ist dann die Evidenz des Christuserignisses im Kreuz, die den Hauptmann zu seinem Bekenntnis führt, im Evangelium positiv begründet?

Es könnte naheliegen, diese Evidenz mit den im Text des Markusevangeliums erwähnten, miraculösen Begleitumständen des Todes Jesu zu begründen: der Finsternis (Mk 15,33) oder dem Zerreißen des Tempelvorhangs (Mk 15,38). Unabhängig davon, ob sich diese Ereignisse

¹⁵⁷ Ebd., Die Ostererscheinungen, 443.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., Gottes letztes Wort³, 351.

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ Der heutige Markusschluss muss als sekundäre Hinzufügung verstanden werden.

¹⁶¹ Verweyen, Gottes letztes Wort³, 352.

¹⁶² Ebd., Einführung, 148.

historisch verifizieren lassen oder ob sie nicht vielmehr als in die Erzählung integrierte, theologisch zu deutende Motive zu verstehen sind, bietet sich bei Verweyen noch ein systematischer Einwand gegen ein solche Bezugnahme: Das Christusbekenntnis wäre sodann „angeichts der Ohnmacht Jesu [durch] supranaturale Ereignisse“¹⁶³ begründet. Dies aber widerspräche fundamental Verweyens inkarnatorischer Offenbarungstheologie. Das Bekenntnis des Hauptmannes und die ihm gegebene Evidenz des Christusereignisses darf nicht außerhalb des Empirischen, im supranaturalen Eingriff, grundgelegt werden. Aufgrund dieser Einschränkung muss es etwas im Akt des Sterbens Jesu selbst ‚Sichtbares‘ gewesen sein, das den Hauptmann veranlasste zu sagen: „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 15,39). Es bleibt äußerst bruchstückhaft, in welcher Grundlage Verweyen das Christusbekenntnis zur Todesstunde verankert sieht. Fragmentarisch begründet er einen Zusammenhang von Jesu Tod und Christusbekenntnis: „Von dorthier kommt zunächst nur die besondere Weise des Aushauchens Jesu als Gegenstand des Sehens in Betracht“.¹⁶⁴ Dieser Hinweis konfrontiert in besonderer Weise mit den Worten, die Jesus nach Markus in seinem Todeskampf gesprochen hat: „Eloï, Eloï, lema sabachtani?, das heißt übersetzt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34) Ganz gleich, wie sehr diese Anrede mit Psalm 22 verknüpft ist, es tritt deutlich hervor, in welcher enger Verbindung zu Gott Jesus nach Markus gestorben ist.¹⁶⁵ Diese im Sterben Jesu selbst sichtbare Gottesnähe dürfte es gewesen sein - und mehr geht aus Verweyens exegetischen Ausführungen nicht hervor -, die den Hauptmann derart angeht, dass er sich intuitiv und mit ganzer Evidenz zu Jesus als dem Christus bekennen kann.

2.4.6 Das paulinische Zeugnis

Das paulinische Osterzeugnis in 1 Kor 15,3-8 ist „das literarisch früheste Dokument über Erscheinungen des Auferstandenen“.¹⁶⁶ Um den fundamentaltheologischen Ertrag, was im Sinne des Paulus der systematische Ort der Ostererscheinungen im Glaubensakt ist, zu eruieren, sind nach Verweyen aber zunächst einige diffizile exegetische Fragen zu bearbeiten. Eine erste Schwierigkeit ergibt sich aus der mangelnden terminologischen Differenzierung zwischen den unterschiedlichen Erscheinungsmodi. In dem Paulus alle Begegnungen des Auferstandenen in dem griechischen Verb ‚ὥφθη‘ zusammenführt, identifiziert er diverse, nach dem neutestamentlichen Zeugnis aber qualitativ unterschiedene Geschehnisse. Diese Parallelisierung dürfte

¹⁶³ Ebd., Gottes letztes Wort³, 354.

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Vgl. ebd., Christologische Brennpunkte, 86-87.

¹⁶⁶ Ebd., Gottes letztes Wort³, 356.

vor allem ekklesiologisch motiviert sein. Paulus versteht sich als gleichwertiger und gleichautoritativer Apostel und will dies durch Gleichförmigkeit in der legitimierenden Ostererfahrung unterstreichen.¹⁶⁷ Aber zumindest für Paulus ist festzuhalten, dass er den irdischen Jesus nicht kannte und daher auch den ihm begegneten Auferstandenen nicht mit dem irdischen Jesus identifizieren konnte. Gerade diese Identifikation ist zentrales Charakteristikum der sonstigen neutestamentlichen Erscheinungen vor den Jüngern und Jüngerinnen.¹⁶⁸ Die paulinische Ostererfahrung ist also eine Erfahrung eigener Art. Wie aber lässt sie sich modal näher präzisieren? Auch ein Verweis auf 1 Kor 15,35-49, wo Paulus mit dem Terminus *σῶμα πνευματικόν* seine Theologie der Auferstehungswirklichkeit entfaltet, bringt nach Verweyen keine Klärung, in wie fern von einem Sehen Jesu durch Paulus gesprochen werden kann. Als weit- aus zielführender hinsichtlich der grundlegenden Fragestellung nach der Begründung des Christusglaubens erweist sich eine Präzisierung des Verhältnisses von Ostererfahrung und Inkarnation im Glaubensprozess des Paulus.¹⁶⁹ Verweyen interpretiert dabei das Zeugnis des Paulus und das der Apostelgeschichte so, dass auch für Paulus das Christusbekenntnis nicht einzig durch eine „‘postkarnale‘ Erfahrung des erhöhten Herrn“ begründet ist. Andernfalls wäre es ihm wohl kaum möglich gewesen, „den gesamten Inhalt seiner Predigt als ‚Wort vom Kreuz‘ zusammen[zu]fassen.“¹⁷⁰ Paulus war bereits vor seinem bekehrenden Erlebnis in irgendeiner Weise mit der irdischen Realität des Christusereignisses konfrontiert. In ihm war nach Verweyens Ansicht durch die Konfrontation mit den Zeugen Jesu bereits eine christliche, ‚karnale‘ Erfahrung verwurzelt, „gegen deren Wahrheit er sich bislang wehrte“.¹⁷¹ Diese kommt ihm in der Damaskusvision zu Bewusstsein.¹⁷² Verweyen führt deshalb aus: „Die Erscheinung des Auferstandenen vermittelt Paulus nicht einfach eine neue, ‚postkarnale‘ Evidenz ‚von oben‘, sondern interpretiert nur eine ihm schon vorher zuteilgewordene Erfahrung“¹⁷³. Der Leib Christi, der die Kirche ist, wird ihm auf den inkarnierten Jesus Christus hin transparent.¹⁷⁴ Paulus begreift im Moment seiner visionären Damaskuserfahrung den totemachtenden Effekt des Sterbens Christi und verwendet, um davon sprechen zu können, fortan die ihm wohl bekannte Auferstehungsmetapher.¹⁷⁵

¹⁶⁷ Vgl. ebd., Botschaft, 89.

¹⁶⁸ Vgl. ebd., Auferstehung, 133-134.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., Die Ostererscheinungen, 444.

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ Ebd., Die Sache, 78.

¹⁷² Hier scheint es Analogien zu Gerd Lüdemanns Deutung der Damaskusvision zu geben: Vgl. Lüdemann, Gerd, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Göttingen 1994, 50-112, bes. 106-112.

¹⁷³ Verweyen, Die Ostererscheinungen, 445.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., Die Sache, 78.

¹⁷⁵ Vgl. ebd., Auferstehung, 135-136.

Als systematische Bilanz des Paulinischen Osterzeugnisses hält Verweyen wie für die Evangelien nach Matthäus, Lukas und Johannes fest, dass das Christuskerygma ‚de iure‘ inkarnatorisch und kreuzestheologisch begründet ist. Das „Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1,18) allein genügt. Die paulinische Vision des Auferstandenen hingegen bildet einzig einen epistemischen Neuanstoß, damit das unbewusst bereits Verstandene in das Bewusstsein hinein objektiviert wird.

2.4.7 Systematischer Ertrag des biblischen Osterzeugnisses

Verweyen bilanziert als Ertrag seines exegetisch-redaktionskritischen Durchgangs durch die Auferstehungszeugnisse des Neuen Testaments: „Für alle [neutestamentlichen Zeugen] ist die Erfahrung dieses Hingangs – Jesu und seiner Zeugen – der ausschlaggebende Grund der Osterevidenz. Die Erscheinungen des Auferstandenen fügen dem gegenüber kein neues Grunddatum hinzu, sondern werden am angemessensten wohl als der faktische Durchbruch jener de iure-Evidenz für den Osterglauben verstanden“¹⁷⁶. Folglich meint er mit den exegetischen Ausführungen seine erhobene Grundthese vom vorösterlichen Begründetsein auch biblisch verifiziert zu haben. Des Weiteren resultiert aus dem neutestamentlichen Befund ein klares christologisches Grundmodell, dem sich die nun folgende Systematisierung stellen muss: Systematische Christologie muss von Inkarnation und Kreuz her gedacht werden.

2.5 Systematisierung

Der Ansatz Verweyens will also zur Begründung des Osterglaubens auf den Rekurs auf die Auferstehung verzichten. Dies wurde systematisch und biblisch begründet. Doch damit ist durch Verweyen noch keine positive Begründung des Christusglaubens vorgelegt worden. Nachdringlich fordert er, dass die *volle* Erkenntnis der Gottheit durch die Lebensgeschichte Jesu hindurch geschieht und dass diese absolute Evidenz auch dem heutigen Glaubenssubjekt zugänglich ist. Aus dieser Bilanzierung geht hervor, dass die nun folgende Systematisierung im Rahmen des gesamten philosophisch-theologischen Konzepts Verweyens zwei Klärungen noch offener Fragestellungen zu leisten hat: Erstens gilt es zu fragen, warum eigentlich das Kreuz jenes geschichtliche Ereignis ist, das das Ein-für-alles-mal Jesu zum Ausdruck bringt? Und zweitens muss gezeigt werden, warum der Traditionsmodus des Zeugnisses „eine letzt-

¹⁷⁶ Ebd., Die Ostererscheinungen, 445.

gültige Offenbarung (...) in der Kontingenz geschichtlichen Geschehens zu vermitteln vermag“¹⁷⁷, warum also auf diese Weise der ‚garstig breite Graben‘ geschlossen wird.

2.5.1 Das Kreuz als Grund des Osterglaubens

Zur Beantwortung der ersten Frage ist es unumgänglich, kurz Verweyens Transzendentalphilosophie zu umreißen, die wesentlich auf das stringente Konzipieren eines Begriffs letztgültigen Sinnes angelegt ist.¹⁷⁸ Verweyen selbst beschreibt das von ihm verfolgte Projekt wie folgt: „Es gilt, ohne Rückgriff auf Erfahrungsdaten und je begrenzte Sprachhorizonte aufgrund der allgemeinen Struktur der menschlichen Vernunft einen universalen Begriff von Sinn philosophisch unanfechtbar herauszustellen, jene Sinnfrage nämlich, die ich in der Selbstmitteilung Gottes durch Jesus endgültig beantwortet weiß“¹⁷⁹. Verweyen will also einen Sinnbegriff eruieren, der es möglich macht letztgültige Offenbarung als solche zu identifizieren. Der Sinnbegriff soll zum vernünftigen Kriterium für Offenbarung werden. Erst von diesem Ansatzpunkt her kann dann anschließend nachvollzogen werden, warum Verweyen das Kreuz als ‚Ort‘ der geschehenen Offenbarung versteht und auf welche Weise er dies begründen kann.

2.5.1.1 Die menschliche Vernunft als Ort der universalen Sinnfrage

Wie aber gelangt Verweyen zu einem Begriff letztgültigen Sinnes, der durch die Offenbarung in Jesus beantwortet wird? In seinem transzendental- bzw. erstphilosophischen Denken bemüht sich der vor allem durch die Philosophie Fichtes geprägte Verweyen darum, die unhintergehbaren Bedingungen des menschlichen Subjektes aufzudecken, die seinem faktischen Denken, Sprechen und Handeln apriori vorgegeben sind.¹⁸⁰ Ausgangspunkt dieser Reflexion ist für Verweyen „die unhintergehbare Selbstgewissheit des denkenden Ich“¹⁸¹, wie sie René Descartes nachgewiesen hat. Selbst wenn das Subjekt alle Dinge der Umwelt und sogar seine

¹⁷⁷ Verweyen, Gottes letztes Wort³, 295.

¹⁷⁸ Eine kurzgefasste Darstellung von Verweyens erstphilosophischen Denken und seiner Entwicklung des Begriffs letztgültigen Sinnes findet sich bei: Pröpper, Thomas, Erstphilosophischer Begriff oder Aufweis letztgültigen Sinnes?. Anfragen an Hansjürgen Verweyens „Grundriß der Fundamentaltheologie“, in: ThQ 174 (1994), bes. 278-280; eine ausführlichere Auseinandersetzung hingegen in: Ebenbauer, Peter, Fundamentaltheologie nach Hansjürgen Verweyen. Darstellung-Kritik-Diskussion, Innsbruck 1998.

¹⁷⁹ Verweyen, Christologische Brennpunkte, 56. – Vgl. ders., Art. ‚Sinn. Fundamentaltheologisch‘, in: LThK³, Bd. 9, 621- 622.

¹⁸⁰ Vgl. ebd., Einführung, 120.

¹⁸¹ Platzbecker, Paul, Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper (ratio fidei Bd. 19), Regensburg 2003, 37.

Existenz bezweifelt, so kommt es doch nicht umhin, sich seiner selbst als eines Zweifelnden gewiss zu sein. Die im Akt des Denkens vorgegebene Selbstgewissheit ist somit die erste transzendente Grundbedingung des Subjektes: cogito, ergo sum – ich denke, also bin ich.¹⁸² Von dem denkenden Subjekt ausgehend fragt Verweyen weiter, welche grundlegenden Kategorien dem Vollzug der menschlichen Vernunft transzendental, also als Bedingung der Möglichkeit ihres Selbstvollzuges vor jeder Erfahrung und jeder Verwicklung in Geschichte, zu Grunde liegen. Die vorrangige Kategorie, die jedwedes Wahrnehmen, Vorstellen, Denken und Handeln vorausbestimmt, ist die Kategorie der Einheit.¹⁸³ Jede verstandesmäßige oder tätige Bezugnahme des Menschen auf etwas setzt den Begriff der Einheit voraus.¹⁸⁴ Aber die Idee des Einen ist für Verweyen nicht „als solche, d.h. in völliger Nicht-komplexität, zu fassen.“¹⁸⁵ Vielmehr ist sie dialektisch verwiesen auf die gleichursprüngliche Kategorie der Differenz. Hierin sieht Verweyen die „fundamentalste Struktur des Bewußtseins: Trotz des elementaren Bedürfnisses der menschlichen Vernunft, Einheit zu setzen, kann sie dies nicht, ohne zugleich ein Gegenüber, also Zwei-heit, Ent-zweiung zu setzen. Auch in dem äußersten Versuch das Eine zu fixieren, bleiben wir in der Relation.“¹⁸⁶ Das Geprägt-sein der Vernunft durch die unbedingte Einheit verdeutlicht Verweyen anhand von zwei Bewegungen des Geistes, die die menschliche Vernunft vollziehen kann: Einerseits bezieht sich Verweyen auf die Idee des schlechthin Einfachen, bzw. des mathematisch reinen Punktes, der vom Mensch zwar nicht durch endloses gedankliches Teilen einer Strecke erreicht werden kann, wohl aber indem er aus dem Prozess des Teilens austritt und den Teilungsprozess selbst zum Inhalt seines Vernunftvollzuges macht. Andererseits zeigt sich die Prägung durch das Eine für Verweyen auch in der Idee der Unendlichkeit, die zwar nicht durch stetes Addieren, wohl aber indem abstrahiert der Akt des ständigen Addierens selbst reflektiert wird, gewonnen werden kann.¹⁸⁷ Dass die Vernunft dies vermag, „verdankt sie nach Verweyen weder der Objektwelt, noch [verbirgt sich dahinter] (...) eine Projektion ihrer eigenen, unabschließbar transzendierenden Bewegung.“¹⁸⁸ Die Vernunft ist für Verweyen vielmehr - auch wenn er dafür keine

¹⁸² Vgl. Descartes, René, Zweite Meditation. Über die Natur des menschlichen Geistes, in: Ders., Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Er widerungen, übers. u. hrsg. v. A. Buchenau (Philosophische Bibliothek Bd. 27), Hamburg 1972, 17-26.

¹⁸³ Vgl. Verweyen, Gottes letztes Wort³, 143.

¹⁸⁴ Vgl. Föbel, Thomas, Gott – Begriff und Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners, Innsbruck-Wien 2004, 206.

¹⁸⁵ Verweyen, Gottes letztes Wort³, 143.

¹⁸⁶ Ebd., 145.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., 144-145.

¹⁸⁸ Platzbecker, Radikale Autonomie, 47.

explizite Begründung angibt¹⁸⁹ - unhintergebar durch das schlechthin Eine geprägt, das er als „Apriori alles Denkens und Handelns“¹⁹⁰ des Subjektes verstanden wissen will. Mit Verweyens eigenen Worten: „[D]er Hang zum Absoluten ist transzendentes Grundelement unserer Vernunft selbst“.¹⁹¹ Aus dieser Unbedingtheitsprägung leitet Verweyen in einem weiteren Schritt eine aporetische Situation der Vernunftstruktur mit Blick auf die paradoxe Gleichzeitigkeit der transzendentalen Kategorien von Einheit und Differenz ab. Für ihn steht fest: „Die menschliche Vernunft ist trotz des Gegensatzes, in dem sie unausweichlich steht, dazu getrieben, unbedingte, einen jeglichen Zwiespalt überwindende Einheit zu setzen.“¹⁹² In dieser Feststellung ist für Verweyen „die transzendente Bestimmung einer universalen, [d.h. ganz formal bestimmten, wirklich *alle* angehenden,] Frage des Menschen nach Sinn“¹⁹³ gegeben, die folgend zu einem Sinnbegriff auszubauen ist.

Doch zuvor soll mit Verweyen noch ein zweiter Zugangsweg zur Elementarstruktur des Menschen beschritten werden. Diesen versucht er nach eigener Auskunft als einen Weg der „radikalen Subjektreflexion (...), [also] ohne Inanspruchnahme von etwas anderem, als was in jedem Akt der freien Vernunft impliziert ist“¹⁹⁴, zu gehen. Diesen zweiten Weg entwickelt Verweyen ausgehend von der Bezugnahme des ‚Ich‘ auf das ‚Anderer‘. Die Erkenntnis des anderen als anderes versteht er als ureigensten Akt des menschlichen ‚Ich‘. Thomas Föbel versprachlicht diesen Gedanken Verweyens folgendermaßen: „Die Erkenntnis des anderen als anderen ist eine Erkenntnis des Menschen, die von *keinem* ‚anderen‘ geleistet bzw. durch einen ‚anderen‘ bzw. etwas ‚anderes‘ ersetzt werden könnte.“¹⁹⁵ Für Verweyen treten aus der Reflexion über die Wahrnehmung des Anderen durch das ‚Ich‘ wie schon mit Blick auf den Vernunftvollzug zwei konträre Bestimmungen hervor: Einerseits macht er deutlich, dass das denkende Ich im Begreifen des Anderen als Anderen „sich als eine von keinem anderen eingeschränkte, unendliche Einheit“¹⁹⁶ bewusst wird. Und diese „unbedingte Einheit [ist] der Differenz vorgängig.“¹⁹⁷ Dies gilt auch gerade angesichts des Anderen. Denn indem das Andere vom Ich *gedacht* wird, wird das andere zum Inhalt ‚meines‘ Denkens, es wird von mir gewissermaßen be-griffen. Als Begriffenes verliert das Andere aber seine Funktion als Grenze

¹⁸⁹ Diese Feststellung Verweyens ist umstritten, weil Alternativen zwar ausgeschlossen, aber nicht begründet ausgeschlossen hat. So fragt Pröpper in ‚Erstphilosophischer Begriff‘, 281: „Meine Frage aber ist, ob für die Idee des schlechthin Unbedingten nicht doch das endliche Subjekt selber aufkommen kann.“

¹⁹⁰ Verweyen, Gottes letztes Wort³, 146.

¹⁹¹ Ebd., Einführung, 122.

¹⁹² Platzbecker, Radikale Autonomie, 47.

¹⁹³ Verweyen, Gottes letztes Wort³, 146.

¹⁹⁴ Ebd., 148.

¹⁹⁵ Föbel, Gott, 211.

¹⁹⁶ Verweyen, Gottes letztes Wort³, 148.

¹⁹⁷ Platzbecker, Radikale Autonomie, 48.

des Ich. „Das Wesen der begriffenen Grenze besteht aber darin, daß sie immer schon überstiegen ist. Für das denkende Ich gibt es grundsätzlich nichts, das es nicht übereinsteigen könnte.“¹⁹⁸

Im selben Akt der Erkenntnis des Anderen durch das Ich verortet Verweyen aber nicht nur die Erfahrung der „reine[n], von keiner Andersheit angefochtene[n] Einheit“¹⁹⁹, sondern zugleich die der Differenz. Das Andere wird nicht nur be-griffen, „im gleichen Akt [bringt es sich auch] unaufhebbar als anderes, als Ichfremdes (...) zur Geltung.“²⁰⁰ Dieses Moment der unhintergehbaren Differenz zeigt Verweyen analog an der Selbstvergewisserung des ‚Ich‘ auf. Das reflexive Bewusstwerden des Ich um seiner Selbst führt zu einer Differenz des vorreflexiven ‚Ich‘ zum reflektierten ‚Selbst‘ oder ‚Mich‘. Das Ich kann sich nur als ein von sich unterschiedenes Objekt erkennen. Das ‚Ich‘ erkennt nicht das ‚Ich‘ unmittelbar, sondern nur das objektivierte ‚Mich‘. Verweyen bringt dies wie folgt zur Sprache: „Ich kann mich selbst reflex nur als ein mir immer auch schon Fremdes erfassen.“²⁰¹

Aus diesen Erörterungen über das Verhältnis von denkendem Ich und dem Anderen ergeben sich für Verweyen, um den Gedankengang noch einmal zu bündeln, drei Implikate: erstens das ursprünglich mit sich vertraute Ich; zweitens das Andere, das die Einheit des Ich apriori unterwandert und drittens der Hang zum Absoluten, also der Drang des Ich die Grenze, die der oder das Andere ist, zu übersteigen.²⁰²

Diese drei Implikate führen aber in eine Widersprüchlichkeit des Ich in seinen elementarsten Strukturen: „Das Ich ist ursprünglich mit sich als einer von nichts anderem bedingten Einheit vertraut und weiß sich dennoch unaufhebbar in Differenz gesetzt. Daraus resultiert das legitime, aber absurd erscheinende Verlangen nach einer Einheit, die das andere wirklich und nicht nur begrifflich umgreift.“²⁰³

2.5.1.2 Der Weg von der Sinnfrage zum Sinnbegriff

In Differenz zum französischen Philosophen Albert Camus²⁰⁴ will Verweyen sich nicht mit der Absurdität menschlicher Existenz begnügen und beabsichtigt stattdessen die paradoxe Vernunftstruktur des Menschen, die als universale Sinnfrage vorgestellt wurde, mit einem

¹⁹⁸ Verweyen, Gottes letztes Wort³, 148.

¹⁹⁹ Platzbecker, Radikale Autonomie, 48.

²⁰⁰ Verweyen, Gottes letztes Wort³, 149.

²⁰¹ Ebd.

²⁰² Vgl. ebd., Einführung, 121-122.

²⁰³ Ebd., Gottes letztes Wort³, 149-150.

²⁰⁴ Vgl. Pieper, Annemarie, Art. ‚Camus, Albert‘, in: LThK³, Bd. 2, 919.

Begriff von Sinn zu entschlüsseln und so als eine nur scheinbare Paradoxie zu enthüllen.²⁰⁵ Die zu beantwortende Grundfrage lautet: „Inwiefern kann sich die selbstbewußte Vernunft in dem Dilemma, in dem alles Selbstbewußtsein steht, als sinnfähig bzw. sinngerichtet erfassen?“²⁰⁶ Wie kann die Verwirklichung unbedingter Einheit, auf die der Mensch angelegt zu sein scheint, bei unaufhebbarer Differenz gedacht werden? Verweyen will zur Beantwortung dieser Frage nicht direkt auf die Existenz eines unbedingt Absoluten zurückgreifen. Der dies ermöglichende transzendentallogische Gottesbeweis Descartes²⁰⁷ als metaphysischer Gedankengang, der die reale Existenz Gottes unmittelbar als Erklärung für die Unbedingtheitsprägung des Subjektes verstehen will, wird von ihm aus diversen Gründen nicht mitvollzogen.²⁰⁸ Stattdessen bemüht er sich rein erstphilosophisch, also „rein aus der Logik des Bewußtseins heraus“²⁰⁹, „um die Ermittlung eines Begriffs, der es erlaubt, ein letztes Wort Gottes auch philosophisch als letztgültig zu identifizieren, und der gleichzeitig die Paradoxie der Elementarstruktur menschlichen Geistes als bloßen Schein enthüllt.“²¹⁰ Die so beschriebene Absicht ist aber keine ontologisch-metaphysische Reflexion, sondern eine rein begriffliche Bemühung, weshalb alle nachfolgenden Überlegungen unter hypothetischem Vorzeichen stehen. Es geht Verweyen „nicht um den Beweis eines wirklichen Seins, sondern lediglich um die Konstruktion eines in sich konsistenten Begriffs von Sinn.“²¹¹ Daher wird weiterhin rein transzendentalphilosophisch argumentiert, also gefragt unter welchen Notwendigkeitsbedingungen das sich bisher widersprüchlich zeigende Bewusstsein als vernünftig verstanden werden kann. Verweyen macht deutlich, dass dies dem Subjekt weder aus sich selbst heraus noch aus der Bezugnahme zur Welt gelingen kann. Wenn die Struktur menschlicher Vernunft „überhaupt erklärbar sein soll, dann nur durch die Äußerung eines in jeder Hinsicht unbedingt einen Seins, das zugleich der Differenz mächtig ist.“²¹² Dieser Rückschluss ergibt sich aus der Vernunftstruktur selbst: Das menschliche Subjekt erfährt sich als unbedingt eines. Dies ist nach Verweyen dann logisch zu denken, wenn ein unbedingt eines Sein sich in die Vernunft hinein äußert. Die Existenz eines absoluten Seins ist die hypothetische Denkvoraussetzung für das sinnhafte Strukturiertsein der Vernunft.²¹³ Der Gedanke, dass sich das Eine in etwas außerhalb seiner selbst äußert, ist aber nur dann sinnvoll, wenn es „in sich selbst immer schon eine

²⁰⁵ Vgl. Föbel, Gott, 180.

²⁰⁶ Ebenbauer, Fundamentaltheologie, 80.

²⁰⁷ Vgl. Descartes, René, Dritte Meditation. Über das Dasein Gottes, in: Ders., Meditationen, 27-43.

²⁰⁸ Vgl. Verweyen, Gottes letztes Wort³, 152-153; Föbel, Gott, 222-223.

²⁰⁹ Ebenbauer, Fundamentaltheologie, 81.

²¹⁰ Verweyen, Gottes letztes Wort³, 155.

²¹¹ Ebd., Einführung, 124.

²¹² Ebd., Gottes letztes Wort³, 155.

²¹³ Vgl. ebd., Einführung, 125; vgl. Föbel, Gott, 236.

unbedingte Einheit in Differenz“²¹⁴ ist. Denn wäre das Absolute nicht schon in sich Differenz, so wäre es durch das Geäußerte bedingt. Weil es aber in sich Differenz ist, ist es von nichts außerhalb seiner selbst in irgendeiner Weise eingeschränkt.²¹⁵

Hat der bisherige Gang der Überlegungen gezeigt, dass die menschliche Vernunft sich zur Lösung der Sinnfrage als Äußerung eines absolut Einen verstehen muss, so stellt sich nun die Frage, wie der Begriff der ‚Äußerung‘ näherhin zu bestimmen, wie also das Verhältnis von unbedingt Einem zum menschlichen ‚Ich‘ zu denken ist. Als Vorbedingung macht Verweyen deutlich: „Wenn nicht auch das völlig unbedingt Eine selbst widersprüchlich erscheinen soll, muß sich aber eine Äußerung jenes Seins, die im menschlichen Ich ein ihm selbst gegenüber selbstständiges anderes duldet, als seiner völlig unbedingten Einheit nicht widersprechend verstehen lassen.“²¹⁶ Wie aber kann eine Äußerung nach außen mit der völligen Unbedingtheit des Absoluten in sich zusammengedacht werden? Muss aufgrund dieser Forderung alles außerhalb des Absoluten, also auch das Cartesische ‚Cogito‘, zum reinen Schein degradiert werden? Kann das Absolute nicht nur dann absolut sein, wenn es das einzig Seiende ist?²¹⁷ Verweyen will diese Fragen mit ‚Nein‘ beantworten. Um dies aber zu realisieren nimmt er die Verhältnisbestimmung zwischen denkendem Ich und dem Absoluten über den Begriff des ‚Bildes‘ vor, wie er in der Trinitätslehre Anselms von Canterbury als Ausdruck für „die vollkommene Einheit des Sohnes mit dem Vater“²¹⁸ Anwendung findet: „denn das Wort ist genau das, was es als Wort oder Bild ist, auf anderes hin, weil es nur Wort oder Bild von etwas ist.“²¹⁹ Etwas klarer ausgedrückt meint diese Bildtheorie: „Das Bild ist etwas außerhalb dessen, was es zu Wort bringen soll, und dennoch geht das, was es ist, ganz in dem reinen Ausdruck des anderen auf.“²²⁰ Verweyen sieht in dieser Definition Anselms „einen streng apriorischen Begriff von Einheit in Differenz gewonnen“²²¹, den er für das Verhältnis des unbedingt Einen zum menschlichen ‚Cogito‘ gebrauchen will²²², weil er der Anlage menschlicher Vernunft, Einheit in Differenz realisieren zu wollen, entspricht.

²¹⁴ Verweyen, Einführung, 125; vgl. Böttigheimer, Christoph, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Zur Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg 2009, 110: „Gott muss so sein, dass er im Anderen seiner selbst er selbst sein kann. Er muss also trinitarisch sein“.

²¹⁵ Vgl. Platzbecker, Radikale Autonomie, 58.

²¹⁶ Verweyen, Gottes letztes Wort³, 156.

²¹⁷ Vgl. Platzbecker, Radikale Autonomie, 58-59.

²¹⁸ Verweyen, Einführung, 126.

²¹⁹ Ebd., Gottes letztes Wort, 157; v. Verweyen aus dem Lat. übers. aus: Anselm von Canterbury, Monologion, Kap. 38, Latein-Deutsche Ausgabe von F.S.Schmitt OSB, Stuttgart-Bad Canstatt 1964, 144: „Verbum namque hoc ipsum, quod verbum est taut imago, ad alterum est, quia non nisi alicuius verbum est taut imago“

²²⁰ Platzbecker, Radikale Autonomie, 53.

²²¹ Verweyen, Gottes letztes Wort³, 157.

²²² In der 1. Auflage von ‚Gottes letztes Wort‘ spielt der Bildbegriff von Fichte noch eine Rolle. Peter Ebenbauer macht mit Blick auf Verweyen deutlich, dass der Bildbegriff Fichtes über das platonische Urbild-Abbild-Schema hinausgeht, „weil ein Bild mehr ist als Abbild, das Absolute potentiell ganz in sich enthaltend und zur Erschei-

In Ergänzung zu dem von Anselm adaptierten Bildbegriff macht Verweyen darauf aufmerksam, „daß der wahre Begriff des Bildes nur als innerste Möglichkeit von Freiheit zu denken ist.“²²³ „Ein Bild im eigentlichsten Sinn kann nur im Akt einer Freiheit entstehen, die sich selbst in ihrem inhaltlichen Sein ganz zu dem Inhalt macht, den das Bild darstellen soll.“²²⁴

Mit dem bisher Ausgeführten ist nach Verweyen als Bedingung der Möglichkeit eines Begriffs letztgültigen Sinns herausgearbeitet worden, „daß sich ein schlechthin unbedingt eines Sein als Bild äußert, und zwar als ein Bild, das der Mensch selbst in Freiheit vollziehen muss.“²²⁵ Da es sich bei diesem Gesagten um notwendige, nacheinander abgeleitete Implikationen handelt, birgt der Akt des freien Sich-zum-Bild-Machens den Charakter eines unbedingten Sollens²²⁶: „Insofern die menschliche Vernunft sich nicht mit der widersprüchlich erscheinenden Elementarstruktur abfinden will, stellt für sie der Anspruch vollendetes Bild des Absoluten zu werden, ein *unbedingtes Sollen* dar.“²²⁷ Dieser Charakter eines Sollens der ‚Bildwerdung‘ wird noch deutlicher werden, wenn nachfolgend der Zusammenhang von Sol-
lensevidenz und Freiheit aufgezeigt wird.

Mit Verweyen sind aber dazu zunächst drei Ebenen des Freiheitsbegriffs zu unterscheiden, wobei nur die dritte für ihn in einem vollen Sinn Freiheit ist. Die erste Form von Freiheit ist für ihn jene, die sich unter den Bedingungen der Natur und der Determiniertheit äußert: eine Freiheit, sich in Bezug auf das Materielle für das eine oder andere zu entscheiden. Von dieser auf Materialisierung ausgerichteten Freiheit unterscheidet Verweyen eine zweite Form von Freiheit, die er als formale Freiheit bezeichnet und der sich das menschliche Subjekt bewusst wird, „wo es sich als denkendes Ich in seiner unbedingten Einheit erfäßt.“²²⁸ Die dritte Ebene der Freiheit realisiert sich nach Verweyen in dem Entschluss zum Bild des Absoluten zu werden.²²⁹ In diesem Entschluss findet die Freiheit zu ihrem einzig adäquaten Inhalt. Der Mensch kann sich nur dort als frei verstehen, wo er dem erstphilosophisch rekonstruierten unbedingten ‚Sollen‘ und damit dem von seiner Vernunftstruktur Geforderten entspricht. Wo sich der Mensch zum Bild des Absoluten (Inhalt seines Sollens) macht, erfährt er sich als frei.

Paul Platzbecker zeigt die Abstammung dieses Verweyen’schen Gedankens aus der Philosophie Fichtes auf: „Freiheit ist für den späten Fichte mehr als bloße Selbstbestimmung; die

nung bringend, aber immer als Bild, aus dem Sein des Absoluten herausgetreten, ohne ein anderes oder neues Sein neben ihm zu sein.“ (Ebenbauer, Fundamentaltheologie, 85)

²²³ Verweyen, Gottes letztes Wort³, 157.

²²⁴ Verweyen, Gottes letztes Wort³, 172.

²²⁵ Ebd., 159.

²²⁶ Vgl. Platzbecker, Radikale Autonomie, 63.

²²⁷ Föbel, Gott, 240.

²²⁸ Verweyen, Gottes letztes Wort³, 160.

²²⁹ Vgl. Platzbecker, Radikale Autonomie, 65.

wahre Autonomie des Ich kommt für ihn vielmehr einer Heteronomie dem Absoluten gegenüber gleich, die sich äußert in der Notwendigkeit zum Bild des Absoluten zu werden.“²³⁰ Der Mensch ist also von einem unbedingten Sollen in Anspruch genommen, das darin besteht Bild des Absoluten zu werden, und durch dessen Verwirklichung er sich als Freiheit realisiert.

Als kurze Zwischenbilanz auf dem Weg zum Begriff letztgültigen Sinnes kann festgehalten werden: Versteht sich der Mensch als Bild des Absoluten, so ist nach Verweyen, die „notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung dafür [gegeben], daß die Differenz, in der sich menschliche Vernunft immer schon gesetzt findet, ihren bedrohlichen Charakter als inneren Widerspruch der Vernunft mit sich selbst verliert.“²³¹ Sowohl das unbedingt Eine könnte von diesem Entschluss der Freiheit her widerspruchlos gedacht werden, wie auch die widersprüchliche Elementarstruktur als vernünftig verstanden werden.

Verweyen sieht in diesem zwischenzeitlichen Ergebnis - wie bereits gesagt - lediglich eine notwendige, aber noch keine hinreichende Bedingung auf dem Weg zu einem Begriff letztgültigen Sinnes gewonnen. Damit der Begriff letztgültigen Sinnes in einem vollen Sinn erreicht, der Begriff also hinreichend bestimmt wäre, muss seiner Ansicht nach aber noch ein weiterer philosophischer Nachweis geführt werden. Es muss gezeigt werden, *wie* sich der Mensch in Freiheit zum Bild des Absoluten machen kann, was es also für ihn konkret bedeutet sich als Bild des Absoluten zu realisieren.²³² Verweyens Antwort, die es im Folgenden zu explizieren gilt, lautet: „Das ‚Wie‘ des Bildes des Absoluten, zu dem ich mich in Freiheit entschließen soll, kann ich nur über das Antlitz des anderen Menschen erkennen, die, wie alle Freiheit, ebenfalls von ihrem tiefsten Wesen her darauf angelegt sind, Bilder des Absoluten zu werden. Wenn alle Menschen einander zum Bild jenes Bild-Werdens würden, auf das hin jedes freie Wesen auf seine Weise angelegt ist, dann entstünde so in der Horizontalen eine völlige Einheit in Differenz, wie sie Voraussetzung für einen letztgültigen Sinn ist.“²³³ Die Frage, wie sich eine Freiheit zum Bild des Absoluten machen kann, eruiert Verweyen also anhand der Frage, wie Menschen einander zum Bild werden können, wobei er die beiden Ebenen als mit einander verschränkt versteht.

Im Folgenden sollen zunächst die Bedingungen der wechselseitigen interpersonalen Anerkennung bedacht werden: Das Subjekt ist, wie bereits gezeigt, durch den Drang zu Unbedingtheit geprägt und möchte dieser Prägung Ausdruck verschaffen, was aber bereits durch das Dasein

²³⁰ Ebd., 64.

²³¹ Verweyen, *Gottes letztes Wort*³, 163.

²³² Vgl. ebd., 166.

²³³ Ebd., 170.

des Anderen immer schon konterkariert wird.²³⁴ Der Mensch hat, nach dem von Verweyen zahlreich rezipierten Fichte, einen unbedingten „Trieb nach Identität, nach vollkommener Uebereinstimmung mit sich selbst“²³⁵ und „ringt darum sich, dieses Unbedingte, im Anderen zum Ausdruck zu bringen, und das heißt zugleich, er will sich auch wirklich so ausgedrückt finden.“²³⁶ Da der Andere aber ebenso ein freies Subjekt ist und vom ‚Ich‘ nicht zum Ausdruck seiner selbst gemacht werden kann, ist der Ausdruck der eigenen Unbedingtheit im Anderen nur über dessen freien Entschluss möglich. Zweifelsohne könnte der Mensch auch versuchen durch Macht und Gewalt den Anderen zu seinem Bild zu prägen. Doch für Verweyen findet der Mensch im unterdrückten und bestimmten Anderen nicht sein ihm angemessenes Bild. Dies kann nur, wie oben bereits bedacht, in einem Entschluss von Freiheit geschehen. „Ein völlig entsprechender Ausdruck seiner selbst könnte dem Menschen nur in einem solchen Bild gelingen, zu dem sich ein anderer Mensch aus gänzlich freien Stücken und in der Dareingabe seines Wesens macht.“²³⁷ Damit Einheit in Differenz sich intersubjektiv verwirklichen kann, muss sich der Mensch „als Raum für die unendliche Weite anderer Freiheit in [s](m)einer definitiv dafür offenen Freiheit“²³⁸ verstehen, „er muss sich voll und ganz zurücknehmen, damit der andere so im ihm begegnenden anderen einen völlig angemessenen Ausdruck seiner selbst finden kann.“²³⁹

Da jedes menschliche Subjekt von seiner Vernunftanlage „her immer schon auf dem Wege zum Bild des Absoluten“²⁴⁰ ist, werden die sich anerkennenden Freiheiten „einander zum Bild jenes Bildes auf dem Wege“.²⁴¹ In ihrer Anerkennung geschieht auf einer Metaebene somit jene Anerkennung des Absoluten, die für das widerspruchsfreie Denken des unbedingt Einen sowie für die sinn-volle Lösung der Vernunftstruktur eingefordert wurde. In seiner ‚Einführung in die Fundamentaltheologie‘ bringt Verweyen diesen Sachverhalt wie folgt zum Ausdruck: „Die gegenseitige Anerkennung der Menschen, anderen in sich selbst zum Ausdruck dessen zu verhelfen, was sie ihrer ureigensten Anlage nach sind, käme dann aber implizit dem als notwendiges Moment von letztgültigem Sinn aufgewiesenen Entschluß der Freiheit gleich, zum Bilde Gottes zu werden.“²⁴²

²³⁴ Vgl. Föbel, Gott, 249.

²³⁵ Fichte, Johann Gottlieb, Zweite Vorlesung. Über die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft, in: Ders., Einige Vorlesungen über die Bestimmung eines Gelehrten (Jenaer Vorlesung 1794), neu hrsg. v. F. Medicus (Philosophische Bibliothek Bd. 127), Leipzig ²1922, 16.

²³⁶ Verweyen, Gottes letztes Wort³, 172.

²³⁷ Ebd.

²³⁸ Ebd., Einführung, 128.

²³⁹ Föbel, Gott, 250.

²⁴⁰ Verweyen, Gottes letztes Wort³, 183.

²⁴¹ Ebd.

²⁴² Ebd., Einführung, 129.

Mit all diesen Darlegungen konnte letztlich gezeigt werden, wie sich der Mensch als ein Bild des Absoluten realisieren könnte. Zugleich glaubt Verweyen damit gezeigt zu haben, „daß eine unbedingte Einheit in Differenz ohne Widerspruch für die Vernunft möglich ist“²⁴³. Die Sinnfrage wurde auf einer hypothetischen Ebene mit einem möglichen Sinnbegriff beantwortet, die Paradoxie der Vernunft erschließt sich als eine bloß scheinbare.

Verweyen macht aber deutlich, dass der unausweichlich auf den Tod zugehende Mensch seinem Sinnbegriff, Bild des Anderen und damit des Absoluten zu werden, in seinem leiblichen-
endlichen Dasein nicht vollends, sondern nur fragmentarisch entsprechen kann. Damit es nicht letztlich doch bei der Aporie des menschlichen Daseins bleibt und Einheit in Differenz nicht nur bloß gedanklich möglich ist, sondern verwirklicht wird, ist nach Verweyen eine Inkarnation Gottes nötig, die als ‚Du‘ ansprechbar wird und die Bildwerdung auf alle anderen hin radikal vollzieht.²⁴⁴

2.5.1.3 Der Sinnbegriff als Hermeneutik der Offenbarung

Was haben die bisherigen Reflexionen über den Begriff letztgültigen Sinns systematisch erbracht? Warum finden sie sich in einer Auseinandersetzung mit der Ostertheologie Verweyens?

Mit der Eruierung eines Begriffs letztgültigen Sinns wurde, wie Verweyen explizit deutlich macht, nicht nur die Elementarstruktur des Menschen als sinnvoll bejaht, sondern zugleich ein Identifikationskriterium für eine Inkarnation Gottes geliefert:

Letztgültiger Sinn kann sich für Verweyen nur ereignen, wo sich Inkarnation, also eine leibliche Offenbarung Gottes vollzogen hat. Damit ist zugleich nichts anderes ausgesagt, als dass der Begriff letztgültigen Sinnes hermeneutisches Kriterium für Offenbarung ist. Aus dem Begriff letztgültigen Sinnes lässt sich deshalb die Gestalt der Offenbarung näher bestimmen: Offenbarung ereignet sich nach Verweyens Ansicht, „wo Menschen zu ihrer Bestimmung Bild Gottes zu sein, auf den Weg gebracht werden – freigesetzt durch andere Freiheit, die vom Unbedingten so in Anspruch genommen ist, daß dieses als Gott ansprechbar wird.“²⁴⁵ Konkretisiert und vereinfacht man diese philosophische Bestimmung noch weiter, so lässt sich mit Platzbecker festhalten, dass „menschliche (Selbst-) Hingabe die Sinnantwort auf die

²⁴³ Ebd., Gottes letztes Wort³, 183.

²⁴⁴ Vgl. ebd., 184-185; vgl. Föbel, Gott, 256-257.

²⁴⁵ Pröpper, Thomas, Sollensevidenz, Sinnvollzug und Offenbarung. Im Gespräch mit Hansjürgen Verweyen, in: Larcher; Müller; ders. (Hrsg.), Hoffnung, die Gründe nennt, 29.

Frage des Menschen überhaupt ist“²⁴⁶, weil sich der Mensch in ihr ganz zum Bild des Anderen und damit zugleich des Absoluten macht und so die für letztgültigen Sinn geforderte Realisation von Einheit in Differenz geschieht.

Mit diesen Überlegungen ist also ein streng erstphilosophisch gewonnenes Legitimationskriterium für Offenbarung erreicht. Mit dem Raster des Begriffes letztgültigen Sinns wendet sich der Argumentationsgang nun der Kreuzestheologie Verweyens zu. Hier soll gezeigt werden, wie die Selbsthingabe Jesu begründet als Offenbarung Gottes, als vollendete Realisation von Einheit in Differenz, gedeutet werden kann und warum für Verweyen das Kreuz den Erkenntnisort des österlichen Glaubens darstellt.

2.5.1.4 Offenbarung am Kreuz

Die inkarnatorisch ausgerichtete Christologie Verweyens entscheidet sich in der Frage ihrer inneren Logik und Begründbarkeit letztlich am Kreuz. Das Kreuz bildet den systematischen Mittelpunkt seiner Christologie. Dort entscheidet sich, wer dieser Jesus aus Nazareth ist. Verweyen macht dies deutlich, wenn er ausführt, dass „zum abschließenden Urteil über einen Menschen (...) wesentlich dazu [gehört], wie er seinen Tod besteht (nicht nur im voraus versteht). Bei aller Gemeinsamkeit zwischen dem ganzen Glauben, den der irdische Jesus mit seinem Anspruch gefordert hat, und der abschließenden und endgültigen Entscheidung über Jesus, ‚den Christus‘, sehe (...) [er] den hinreichenden Grund erst mit der Vollendung des Erdenlebens Jesu gegeben.“²⁴⁷ Mit dieser Ausrichtung seines Denkens schließt sich Verweyen auch seinem Doktorvater Joseph Ratzinger an, der ebenso das Kreuz als Ausgangspunkt des Christusbekenntnisses versteht: „Jesus wird vom Kreuz her gesehen, das lauter redet als alle Worte: Er ist der Christus – mehr braucht es nicht. Das gekreuzigte Ich des Herrn ist eine so gefüllte Wirklichkeit, dass alles andere zurücktreten kann.“²⁴⁸ Ein begründendes Moment für solche Kreuzeschristologie erkennt Ratzinger in der inneren Kohärenz der Christusgestalt am Kreuz, im „Identischwerden von Wort, Sendung und Existenz in der Drangabe eben dieser Existenz.“²⁴⁹ Wie für Verweyen verkörpert dieses Geschehen auch in Ratzingers Christologie eine Antwort auf das Sinnverlangen des Menschen.²⁵⁰

Wie aber sind diese Eckpunkte von Verweyens Ansatz näherhin zu systematisieren? Wie wird es nachvollziehbar, dass die „eigentliche, seine ‚göttliche Natur‘ offenbarende Kraft Jesu (...)

²⁴⁶ Platzbecker, Radikale Autonomie, 36.

²⁴⁷ Verweyen, Die Ostererscheinungen, 430.

²⁴⁸ Ratzinger, Einführung, 194.

²⁴⁹ Ebd., 193.

²⁵⁰ Vgl. ebd., 194.

darin [besteht], sich ganz an andere zu verschwenden?“²⁵¹ Warum zeigt sich das „göttliche Wesen Jesu (...) bei seiner Hingabe am Kreuz“²⁵² in seiner Ganzheit?

Gegen eine sich durch das Kreuz begründende Christologie wird häufig mit Hilfe von Dtn 21,23b argumentiert: „denn ein Gehenkter ist ein von Gott Verfluchter.“ Interpretiert man das Kreuz unter intertextueller Bezugnahme auf diesen alttestamentlichen Vers, so erscheint es unmöglich, vom Kreuz her die ‚Christusqualität‘ Jesu zu erkennen, weil ihn dies als einen im theologischen Sinn Gescheiterten präsentiert.²⁵³ Verweyen und mit ihm Ingo Broer und Karl-Heinz Ohlig teilen nicht „die Ansicht, auch die Jünger Jesu hätten den Gekreuzigten nur als gescheitert ansehen können.“²⁵⁴ So macht Broer deutlich: „Diese Botschaft war nicht die eines Gescheiterten, sondern sie trug sogar noch im Scheitern selbst; sie war in der Lage, das Scheitern bestehen zu helfen.“²⁵⁵ Auch der von Verweyen oft rezipierte Rudolf Pesch schließt sich einer Interpretation des Karfreitags als Bruch im Glauben der Jünger und radikale Infragestellung Jesu nicht an und begründet dies mit der Annahme, dass Jesus selbst seinen Tod „als notwendiges Prophetenschicksal begriff und seinen Jüngern spätestens ‚in der Abschiedsstunde des letzten Mahles als heilsbedeutsam artikuliert hat““.²⁵⁶ Wegen der Grundüberzeugung, dass der Karfreitag kein Geschehen des Scheiterns ist, präferiert Verweyen auch eine andere Hermeneutik des Kreuzes, nämlich eine solche, die es vom vierten Gottesknechtlied des Jesaja (52,13-53,12) her zu verstehen versucht.²⁵⁷ Auch die Evangelien sowie Paulus applizieren dieses Deutungsmuster auf das Kreuzesgeschehen und interpretieren so den Tod Jesu als pro-existentes Sterben.²⁵⁸

Wie aber kann nun der Tod Jesu noch präziser theologisch ausgedeutet werden, so dass auch die fundamentaltheologische Frage, warum Jesus der Christus, die letztgültige Offenbarung Gottes, ist, eine Antwort findet? Entgegen den für ihn unzureichenden Ansätzen von Ingo Broer und Karl-Heinz Ohlig²⁵⁹, die die Begründung des Christusbegriffs „innerhalb des jüdischen Denkhorizonts zur Zeit Jesu“²⁶⁰ für realisierbar halten, unternimmt Verweyen die Be-

²⁵¹ Verweyen, Einführung, 152.

²⁵² Ebd.

²⁵³ Vgl. Verweyen, Hansjürgen, Rezension zu „Oberlinner, Lorenz (Hrsg.): Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen, ... (QD105), Freiburg 1986.“ in: ThRv 82(1986), 307.

²⁵⁴ Ebd., Einführung, 155.

²⁵⁵ Broer, Ingo, ‚Der Herr ist wahrhaft auferstanden‘ (Lk 24,34). Auferstehung und historisch-kritische Methode. Erwägungen zur Entstehung des Osterglaubens, in: Oberlinner (Hrsg.), Auferstehung Jesu, 61.

²⁵⁶ Pesch, Zur Entstehung, 220.

²⁵⁷ Vgl. Verweyen, Die Sache, 79.

²⁵⁸ Verweyen macht deutlich, dass diese Applikation der jesajanischen Verheißung auf Jesus seiner Überzeugung nach auch ohne Ostererscheinungen möglich war, begründet diese Überzeugung aber nicht näher. – Vgl. ders., Die Sache, 79.

²⁵⁹ Vgl. Ohlig, Karl-Heinz, Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986.

²⁶⁰ Verweyen, Gottes letztes Wort¹, 467.

gründung des Kreuzes als ‚Ort‘ der Offenbarung unter Rekurs auf seine transzendentalphilosophischen Reflexionen. Ähnlich wie im Ansatz Karl Rahners²⁶¹ soll gezeigt werden, dass das transzendente Ausgerichtetsein des Menschen auf Offenbarung, wie sie im Begriff letztgültigen Sinnes beschrieben wurde, im Kreuz seine geschichtliche Einlösung findet. Das, was der Mensch von seiner Vernunft her als Offenbarung verstehen muss, ereignet sich nach Verweyen am Kreuz, in der äußersten Hingabe Jesu. Die erstphilosophischen Reflexionen führten dazu, dass sich letztgültige Offenbarung „in der unbedingten Inanspruchnahme durch eine mir begegnende Freiheit ereignen [kann], die selbst restlos als Bild unbedingten Seins transparent wird, als ganz dem Anruf folgend, in allen Menschen das ihnen je eigene Bild Gottes sichtbar werden zu lassen.“²⁶² Will man zeigen, dass dieser Begriff von Offenbarung sich in Jesus realisiert, so muss also ausgelotet werden, inwiefern Jesus in seiner am Kreuz endenden Freiheitsgeschichte als vollendetes Bild Gottes, als radikale Verwirklichung von Einheit in Differenz, als Realisation von letztgültigem Sinn gedacht werden kann.

Verweyen konnektiert in einem ersten Zugangsweg, wie er ihn in der ersten Auflage von ‚Gottes letztes Wort‘ vorträgt, das ‚Bild-Gottes-Sein‘ Jesu auf einer ontologischen Ebene mit dem Sündenlosigkeitsaxiom. Dazu rekurriert er auf Peter Knauer, der die Verbundenheit von Jesu Gottsein mit der Sündenlosigkeit folgendermaßen zum Ausdruck bringt: „Eben daß er Gott ist, wirkt sich auf sein Menschsein in nichts anderem aus als darin, daß er nicht mehr aus der Angst um sich selbst lebt und auch andere aus ihrer Angst um sich selbst erlöst.“²⁶³ Verweyen hält es für plausibel, Jesus selbst ein Bewusstsein von dieser Sündenlosigkeit zuzusprechen.²⁶⁴ Jesus lebt in diesem Bewusstsein und fordert die Menschen heraus, seiner selbstlosen Lebenspraxis nachzufolgen. Solche Praxis radikaler Selbstlosigkeit provoziert in einer Welt des Egoismus und der Sünde. Entsprechend sehen Gerhard Ebeling und Hans Urs von Balthasar²⁶⁵ auch eine innere Notwendigkeit in der Dramatik des Christusgeschehens hin zum Kreuz, der sich auch Verweyen anschließt: „Wer sich angesichts der Macht der Sünde herausfordernd mit dem Willen Gottes identifiziert und vor der Welt Gott zu vertreten wagt, der gerät damit eben an den Ort, den Gott in der Welt der Sünde einnimmt: an den Ort seines Verachtet- und Ausgestoßenseins“²⁶⁶. Geht man von dieser notwendigen Dramatik des Chris-

²⁶¹ Vgl. Rahner, Grundkurs, 206-210; Hoping, Helmut, Einführung in die Christologie, Darmstadt ²2010, 27-29.

²⁶² Verweyen, Gottes letztes Wort¹, 467.

²⁶³ Knauer, Peter, Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg-Basel-Wien ⁶1991, 141.

²⁶⁴ Verweyen, Gottes letztes Wort¹, 468.

²⁶⁵ Vgl. von Balthasar, Hans Urs, Theodramatik. Dritter Band - Die Handlung, Einsiedeln 1980, 404-422.

²⁶⁶ Ebeling, Gerhard, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd.II, Tübingen 1979, 186.

tusgeschehens aus, so „ist die tödliche Konsequenz der vollendeten Freiheit Jesu nun aber Grund genug, in dieser ‚gescheiterten Existenz‘²⁶⁷ das Bild Gottes zu erkennen.

In den neueren Publikationen Verweyens findet sich noch ein zweiter, ausführlicherer und etwas verständlicherer Argumentationsgang, der von einer Phänomenologie der Liebe her das Kreuzesgeschehen so zu deuten versucht, dass Jesus als vollkommenes Bild Gottes erkennbar wird. Dieser Ansatzpunkt ist berechtigt, weil sich im Vollzug von Liebe nichts anderes ereignet als das, was für den Begriff letztgültigen Sinnes als zentral erwiesen wurde: Die Realisation von Einheit in Differenz. So formuliert Verweyen: „Liebe wird erfahren, wenn - und in dem Maße, wie - ein Mensch sein Eigenes öffnet, damit andere davon oder darin leben können und schließlich in diesem geöffneten Raum zu sich selbst finden können“²⁶⁸. Doch auch in dieser Wirklichkeitssicht zeigt sich ein Phänomen, das bereits bei der Reflexion auf die Sündenlosigkeit zum Vorschein gekommen ist: In „dem für sie offenen Raum von Liebe [werden die Menschen] dieses wahren Bildes ihrer selbst ansichtig (...), stoßen sie (...) auf ein Bild, das ihnen in einer Tiefe entspricht, die sie selbst nicht wahrhaben wollen.“²⁶⁹ Menschen rebellieren gegen dieses ihnen in der Liebe vorgehaltene Bild, denn es steht einer radikalen Selbstverwirklichung entgegen. In einer Welt, in der Egoismus, Macht und Besitz zählen, gibt es nichts, was mehr provoziert als Hingabe, Verzicht und freiwilliges Leiden. So urteilt Verweyen: „Auf den Menschen der für die bedingungslose Liebe Gottes in dieser Welt eintritt, konzentriert sich der Haß derjenigen, die sich von Liebe bedroht fühlen.“²⁷⁰ Aber auch angesichts dieses Befundes von Hass²⁷¹ bleibt Jesus Bild Gottes. Jesus liebt auch angesichts des Hasses weiter und entspricht so dem göttlichen Wesen, das Liebe, also Einheit in Differenz, ist. Er ist in seinem ganzen Wesen Pro-existenz und lebt totaliter jene von der Vernunftstruktur her geforderte Bildwerdung: „er macht sich zum Bild des Vaters und anerkennt in jedem Menschen dessen Berufung, ebenfalls zum Bild Gottes zu werden.“²⁷² Dieses radikale Sein-für-andere erweist sich schließlich in der Annahme der Situation, in die ihn die Ablehnung und der Hass der Menschen manövriert hat. Auf die Verweigerung der Menschen „reagiert er mit der Verdopplung seiner Liebe, die sich nun nicht mehr bloß in zeichenhaften Handlungen, sondern im Leiden bewährt.“²⁷³ Jesus erweist sich auch in seinem Sterben am Kreuz als vollendetes Bild des Gottes, der Liebe ist, indem er die erfahrene Differenz zum

²⁶⁷ Verweyen, Gottes letztes Wort¹, 471.

²⁶⁸ Ebd., Einführung, 154.

²⁶⁹ Ebd., 155.

²⁷⁰ Ebd.

²⁷¹ Vgl. Föbel, Gott, 288: „Auf den Gerechten konzentriert sich der Hass der Welt, wenn und weil er reine Transparenz auf das absolute Sein hin und so das vollendete Bild Gottes wird.“

²⁷² Ebd., 491.

²⁷³ Platzbecker, Radikale Autonomie, 79.

Menschen (menschliche Sünde), aber auch zum Vater (Erfahrung der Gottverlassenheit) in der Einheit und Beziehung zum Vater und zu allen durchhält. Jesus beklagt die Gottverlassenheit, aber er beklagt sie im Gebet. Folglich durchlebt er die Erfahrung der Differenz in der durchgehaltenen Einheit zum Vater.²⁷⁴

Verweyen sieht in dieser sich entäußernden Hingabe zugleich den soteriologischen, Tod vernichtenden Charakter von Jesu Sterben intendiert: „Leben erweist sich siegreich über den Tod im Augenblick der Hingabe selbst – und das ist nicht Freude am bloßen Paradox, sondern Einsicht in die Macht der Liebe, wo sie sich wirklich vollbringt.“²⁷⁵ Von seinem Wesen her ist der Tod jener Ort, der den Menschen ganz auf sich selbst zurückwirft. Tod ist verbunden mit Egoismus und Vereinzelung. Jesus aber bleibt auch im Sterben ganz der, der um des Anderen willen existiert und so die radikale, von der menschlichen Bewusstseinsstruktur geforderte Anerkennung des Anderen realisiert. Die Logik des Todes (Differenz und Vereinzelung) ist durch die Logik der Liebe (Beziehung, Einheit in Differenz) durchbrochen.²⁷⁶ Karl-Heinz Menke kommentiert: „[D]ie von Jesus im physischen Sterben durchgehaltene Beziehung zum Vater [bedeutet] eine grundlegende Umqualifizierung des physischen Todes. Denn durch, mit, und in Christus ist der physische Tod nicht mehr Symbol der Trennung vom Vater, sondern im Gegenteil Symbol des Übergangs zur Gemeinschaft mit dem Vater (mit dem ewigen Leben).“²⁷⁷ Aus diesem Blick auf das Kreuz folgt schließlich auch Verweyens Deutung des Gebetsschreis Jesu, wie er uns im Markusevangelium begegnet. Das „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34) wird, weil Jesus den erfahrenen Hass der Menschen und die erfahrene Gottesverlassenheit im Gebet zu Gott versprachlicht, von Verweyen als Ausdruck seiner Einheit mit Gott gedeutet²⁷⁸, als „Augenblick (...), in dem der definitive Anbruch letztgültigen Sinns trotz sich verweigernder Freiheit offenbar wird: als Gottes letztes Wort, in dem sein volles Wesen erscheint.“²⁷⁹

Der als transzendentes Kriterium für Offenbarung ausgearbeitete Begriff letztgültigen Sinnes als sich für den Nächsten und somit für Gott öffnende Freiheit gewinnt im Hingabeakt Jesu, seiner *traditio*²⁸⁰, geschichtlich-einzigartige Gestalt. Der Mensch weiß sich in seiner universalen Sinnfrage nach verwirklichter Einheit in Differenz von der Hingabe Jesu in sei-

²⁷⁴ Vgl. Verweyen, Gottes letztes Wort³, 360: „Jesu Schrei der Gottverlassenheit bringt eine Differenz zur Sprache, wie sie größer nicht gedacht werden kann. Jesu Gebetsschrei bringt eine Einheit in dieser Differenz zu Wort, wie sie größer nicht gedacht werden kann.“

²⁷⁵ Verweyen, Christologische Brennpunkte, 111.

²⁷⁶ Vgl. ebd., Auferstehung, 143; Platzbecker, Radikale Autonomie, 79-80.

²⁷⁷ Menke, Gott der Sohn, 48.

²⁷⁸ Vgl. Verweyen, Einführung, 155.

²⁷⁹ Ebd., Gottes letztes Wort¹, 279.

²⁸⁰ Zu Verweyens *traditio*-Begriff: S. 26.

nem Leben und Sterben angesprochen und kann dieses Geschehen deshalb als Offenbarung identifizieren.

Komprimiert zusammengefasst findet sich die Kreuzestheologie Verweyens in Ausführungen Paul Platzbeckers: „Denn hier am Punkt der vollendeten Anerkennung der ihn physisch vernichtenden Menschen realisiert Jesus *die völlige Einheit bei größtmöglicher Differenz* mit dem Vater und beseitigt - da er in Beziehung bleibt - den Tod.“²⁸¹ Das Kreuz wird daher zum Angelpunkt der Offenbarung, zum Grund des österlichen Glaubens und zum soteriologisch entscheidenden Geschehen. „Indem die gegenseitige Liebe auch diese äußerste Andersheit ihrer Einheit erträgt, erweist sie am offenbarsten die Macht des dreifaltigen Gottes.“²⁸² Daher kann das Sterben Jesu mit Verweyen „als der äußerste Beweis der dreifaltigen Macht Gottes“²⁸³ verstanden werden, als Moment, in dem „sich Gott letztgültig ausspricht“.²⁸⁴

2.5.2 Offenbarung in Geschichte

2.5.2.1 Christologie und Geschichtlichkeit

Jeder die Verantwortung vor der historischen Vernunft ernstnehmende Versuch einer systematischen Christologie sieht sich unmittelbar auf die *Christusgeschichte* verwiesen und mit dem Problem einer geschichtlichen Hermeneutik konfrontiert.

Der Versuch eine „Verankerung des Glaubens in wirklicher Geschichte [zu] leisten“²⁸⁵ ist die zentrale Intention der historisch-kritischen Bibelwissenschaft²⁸⁶, die sich bemühte aus dem Neuen Testament mittels eines kritischen Methodenspektrums zu rekonstruieren, was „man als ‚authentisch jesuanisch‘ ansehen darf, um auf diesem Wege eine Kontinuität zwischen der Verkündigung Jesu und dem verkündigten Christus aufzuweisen.“²⁸⁷ Dass solches Bemühen

²⁸¹ Platzbecker, Radikale Autonomie, 79-80 (Hervorhebung im Zitat durch den Vf.).

²⁸² Verweyen, Christologische Brennpunkte, 105.

²⁸³ Ebd., 100.

²⁸⁴ Ebd., Der Glaube, 85.

²⁸⁵ Ebd., Christologische Brennpunkte, 24-25.

²⁸⁶ Ich beziehe mich in diesem Rahmen nur auf die sogenannte neue Suche nach dem historischen Jesus, wie sie sich nach der Kerygmatheologie Bultmanns, die die historische Erkenntnisfähigkeit auf das bloße ‚Dass‘ Jesu reduzierte, unter Einfluss von Ernst Käsemann herausbildete. Alte und neue Suche unterschieden sich vor allem in ihrer Zielrichtung: Während die frühe Phase vor allem die Differenz zwischen Jesus und dem Kerygma extrahieren wollte, sucht die spätere Bewegung nach dem historischen Moment vor allem, um die Legitimität des Kerygmas auf Basis historischer Erkenntnisse zu rechtfertigen. Eine Skizze der Geschichte historisch orientierter Exegese kann hier nicht vorgelegt werden. Dies ist aber auch nicht eminent notwendig, insofern es hier um fundamentaltheologische Anschlussprobleme geht. Die Probleme des exegetischen Zugangs, die auf einer Metaebene reflektiert werden, sind für beide Phasen historischer Exegese dieselben. Zur Geschichte der historisch-kritischen Exegese: Vgl. Verweyen, Christologische Brennpunkte, 13-26; ders., Gottes letztes Wort³, 278-291.

²⁸⁷ Ebd., Einführung, 134.

berechtigt ist, will sich der Glaube vor dem Forum historischer Vernunft als reflektiert erweisen, steht hier außer Frage. Doch gerade vor dem Hintergrund von Kants kritischer Epistemologie, die davon ausgeht, „daß wir in all unserem Erkennen nie das Ding an sich, sondern nur seine Erscheinung erfassen“²⁸⁸, wurde sich Theologie schließlich bewusst, dass die historische Rationalität „nicht über wahrscheinliche Schlußfolgerungen hinaus(zu)kommen“²⁸⁹ kann. Zu dieser Erkenntnis verhalf vor allem auch die grundlegende Reflexion über die historische Methodik von Ernst Troeltsch.²⁹⁰ Dieser arbeitete in Kritik, Analogie und Korrelation die drei Grundkonstitutiva geschichtlichen Erkennens heraus, die bis heute als bleibend normativ für jede Form historisch orientierter Theologie verstanden werden. Dem Resultat, dass jeder Versuch historischer Forschung nur zu bedingter Erkenntnis gelangen kann, steht die nach Ansicht Verweyens vom Glauben geforderte unbedingte Evidenz entgegen.²⁹¹ Dieses Dilemma ist bereits in den Überlegungen zum ‚garstig breiten Graben‘ benannt und explizit gemacht worden.²⁹²

2.5.2.2 Das Zeugnis als Akt der Vermittlung

Auf dem Weg zu einer Lösung des Dilemmas muss nach Verweyen noch grundlegender die historische Wissenschaft einer systematischen Kritik unterzogen werden und ihr Instrumentar philosophisch-theologisch reflektiert werden. Zunächst ist zu betonen, dass prinzipiell sämtliche Phänomene der Geschichte zum Objektbereich der Historik hinzugehören. Damit ist aber impliziert, dass der Begriff des Historischen nicht auf das naturwissenschaftlich Verifizierbare verengt werden darf.²⁹³ Auch die menschlichen und nicht messbaren Phänomene sind Geschichte. Diese Feststellung ist besonders aus theologischer Perspektive entscheidend. Versucht man nämlich den Kern des Christusereignisses phänomenologisch präzise einzufangen, so lässt er sich am ehesten als Akt bedingungsloser Liebe beschreiben. Um aber das Phänomen „einer wirklich menschlichen Selbsthingabe“²⁹⁴ einzufangen, ist das Methodenspektrum historisch-kritischer Wissenschaft - und dies trifft auch die Biblexegese - unzureichend. Lie-

²⁸⁸ Ebd., Christologische Brennpunkte, 21.

²⁸⁹ Ebd., Einführung, 134.

²⁹⁰ Vgl. Troeltsch, Ernst, Ueber die historische und die dogmatische Methode in der Theologie, in: Ders., Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (Gesammelte Schriften Bd. 2), Tübingen 1913, 729-753; vgl. Werbick, Jürgen, Die Auferweckung Jesu – Gottes „eschatologische Tat“?, Die theologische Rede vom Handeln Gottes und die historische Kritik, in: Broer; ders. (Hrsg.), Der Herr, 95-98.

²⁹¹ Vgl. Verweyen, Auferstehung, 120-121.

²⁹² Zur Thematik des garstig breiten Grabens bei Verweyen: Vgl. Kap. 2.3.5 ‚Das Argument der geschichtlichen Glaubensvermittlung‘, S. 22-26.

²⁹³ Vgl. Verweyen, Christologische Brennpunkte, 45-46.

²⁹⁴ Ebd., 46.

be ist phänomenologisch betrachtet Nichts, was sich in strikt empirischen Kategorien ereignet, sondern vollzieht sich als „Sprung über den Abgrund, der zwei Freiheiten voneinander trennt“²⁹⁵. Liebe ist ein Geschehen der Freiheit und kann daher nicht durch eine neutral wissenschaftliche Methodologie kategorisiert werden; sie ist nur im existentiellen Sich-Einlassen, „im Wagnis von Freiheit“²⁹⁶, für den anderen erkennbar. Diese Überlegungen führen uns dazu, die Form, in der Weitergabe von Geschichte geschehen kann, um eine zweite zu erweitern. Neben der kritischen Sichtung von historischen Quellen, sowohl mündlicher als auch schriftlicher Natur, die neutral vorgehend ein (bloß) wahrscheinliches geschichtliches Szenario rekonstruiert, braucht es das menschliche Zeugnis. Gerade für Phänomene jenseits des strikt Empirischen, solche, die „sich dem neutral bleibenden Blick entzieh(t)[en] und sich nur dem Beobachter [in ihrer ganzen geschichtlichen Realität] eröffne(t)[n], der sich von ih(r)[nen] mitreißen läßt“²⁹⁷, erweist sich das Zeugnis als einzig angemessen. Menschliche Lebenshingabe, wie die Jesu Christi am Kreuz, ist deshalb nur in dieser zweiten Form tradierbar. Es handelt sich um eine „Evidenz [, die] sich schlechterdings nicht mehr nach Wahrscheinlichkeitsgraden kennzeichnen läßt, sondern den Charakter eines Blitzes hat, der, wenn und wohin er fällt, jeden trifft.“²⁹⁸ Und dennoch gilt für Verweyen: „Das mindert aber nicht das Recht des innerhalb eines lebendigen Zusammenhangs Erkennenden, diese seine Erkenntnis als historisch, im Sinne von: dem tatsächlichen Faktum adäquat, zu qualifizieren.“²⁹⁹

2.5.2.3 Die philosophische Theorie des Zeugnisses und ihre exegetischen Konsequenzen

Um den ‚garstig breiten Graben‘ zu schließen, fehlt noch ein letzter, aber entscheidender Schritt. Bisher wurde gezeigt, dass aufgrund der phänomenologischen Bestimmung das Christusergebnis einzig durch das Zeugnis tradierbar ist. Nun muss noch gezeigt werden, inwiefern damit die Kluft an Evidenz zwischen Jüngern erster und zweiter Hand geschlossen ist, inwiefern also eine Offenbarung geschichtlich vermittelt werden kann. Auch hierfür bedient sich Verweyen transzendentalphilosophischer Überlegungen basierend auf dem System Fichtes und versucht zu zeigen, „wie eine autonome Freiheit durch Geschichte sittlich eingefordert werden kann.“³⁰⁰

²⁹⁵ Ebd., 47.

²⁹⁶ Verweyen, Hansjürgen, Glaubensverantwortung heute. Zu den Anfragen von Thomas Pröpper, in: ThQ 174 (1994), 295.

²⁹⁷ Ebd., Christologische Brennpunkte, 51.

²⁹⁸ Ebd., 52.

²⁹⁹ Ebd., Gottes letztes Wort³, 306.

³⁰⁰ Ebd., Auferstehung, 123.

Doch bevor die geschichtliche Vermittlung der Offenbarung bedacht werden kann, muss zunächst grundlegend gefragt, inwiefern sich Offenbarung überhaupt geschichtlich ereignen kann. Dazu wird von Verweyen der Begriff des unbedingten Sollens, der erstphilosophisch bereits eruiert und gehaltlich mit ‚Bild-des-Absoluten-Werden‘ beschrieben wurde, als Basis der weiteren Überlegungen auf sein geschichtliches Zustandekommen untersucht. Das Sollen wurde erstphilosophisch als Erscheinungsform des Absoluten und somit als Offenbarung bedacht. Kann sich ein unbedingtes Sollen in geschichtlicher Kontingenz realisieren, so wäre auch die Möglichkeitsbedingung für geschichtliche Offenbarung gezeigt.³⁰¹ Von dieser Bedingung aus könnte dann weitergefragt werden, wie sich diese Offenbarung in der Geschichte vermitteln lässt. Doch zuvor: Wie realisiert sich dieses ‚Sollen‘ in geschichtlicher Wirklichkeit?

„Ein für die sittlich-praktische Vernunft relevantes Geschichtsereignis [kann einzig] ein interpersonales Geschehen“³⁰² sein, weshalb Verweyen bei der „interpersonale[n] Konstituierung des Selbstbewußtseins“³⁰³ einsetzt. Das Selbst entsteht für Verweyen durch die Anerkennung eines Anderen, indem „das Bild, das ihm in dieser Anerkennung gleichsam vorgehalten wird, als Ausdruck seines eigenen Wesens bejaht wird“³⁰⁴. „Das Ich erkennt sich im Bild des anderen (phänomenologisch etwa im Lächeln der Mutter).“³⁰⁵

Aufgrund dieses grundlegenden interpersonalen Zusammenhangs ist bereits in der Selbsterkenntnis und Selbstbejahung die Erkenntnis und Bejahung des Anderen notwendig enthalten. Verweyen formuliert diesen Zusammenhang folgendermaßen: „In dem Bild, in dem ich ursprünglich zu mir selbst finde, sage ich also bereits ebenso ‚Ja‘ zu anderer Freiheit, wie diese zu meiner Freiheit ja gesagt hat.“³⁰⁶ Diese Bejahung anderer Freiheit ist für Verweyen unmittelbar mit der Auffindung eines Sollens verbunden. Er macht deutlich: „Aus der beschriebenen wechselseitigen Anerkennung geht für das zu sich selbst findende Ich das Phänomen eines Sollens hervor“³⁰⁷, denn in der Anerkennung des Anderen verpflichtet sich die Vernunft „auf die eigene Freiheit in Anspruch nehmende andere Vernunft“³⁰⁸. Thomas Föbel bündelt den Gedankengang Verweyens prägnant: „Indem das Ich sich im ursprünglichen Akt des Selbstbewusstseins erkennt, bejaht es sich als Ich. Da dieser Akt des Selbstbewusstseins aber vermittelt ist über den freien Akt eines anderen Vernunftwesens, das das Ich zum Selbstbe-

³⁰¹ Vgl. Föbel, Gott, 262.

³⁰² Verweyen, Auferstehung, 123.

³⁰³ Ebd., Gottes letztes Wort³, 190.

³⁰⁴ Ebd., Einführung, 130.

³⁰⁵ Föbel, Gott, 266.

³⁰⁶ Verweyen, Gottes letztes Wort³, 190.

³⁰⁷ Ebd., Einführung, 131; vgl. ders., Auferstehung, 108.

³⁰⁸ Ebd., Gottes letztes Wort³, 192.

wusstsein vermittelt, wird im gleichen Vollzug auch die andere Freiheit erkannt und bejaht. (...) Damit aber ist das Zustandekommen der Sollensevidenz erklärt. Sollen ist die Selbstverpflichtung auf eine mich anrufende andere Vernunft als konstitutiven Teil meiner selbst.“³⁰⁹

Das Sollen, das ja bereits in der Reflexion über den Begriff letztgültigen Sinnes hypothetisch eingeführt wurde, wird in der interpersonalen Konstitution des Selbstbewusstseins faktisch und geschichtlich realisiert. Konnte somit ein ‚Sollen‘ als geschichtlich möglich ausgewiesen werden, so ist damit auch die geschichtliche Möglichkeit von Offenbarung erwiesen, denn die Sollensevidenz wurde ja als Erscheinung des Absoluten bestimmt. Platzbecker verbalisiert diese Verschränkung in Verweyens Philosophie folgendermaßen: „Da das Zustandekommen seiner Evidenz [- das meint die Sollensevidenz -] letztlich mit der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit geschichtlicher Offenbarung, d.h. der Möglichkeit eines unbedingten Durchbruchs des Unbedingten in geschichtlicher Kontingenz und deren Erkenntnis, identisch ist, ist damit Geschichte als Ort möglicher göttlicher Offenbarung ausgewiesen.“³¹⁰ Offenbarung, die inhaltlich über den Begriff letztgültigen Sinns bestimmt wurde, kann geschichtlich geschehen und ereignet sich in der Erfahrung unbedingten Sollens.

Von dieser Feststellung ausgehend, dass sich Offenbarung in Geschichte ereignen kann, reflektiert Verweyen weiter, wie sich eine unbedingte Sollensevidenz bzw. eine Offenbarung in ihrem unbedingten Anspruch diachron vermitteln lässt. Dazu führt Verweyen den Begriff des Zeugnisses ein, der ja schon als Schlüsselbegriff zur Überwindung des garstig breiten Grabens aufgezeigt wurde, und verknüpft diesen mit dem Zustandekommen von ‚Sollen‘. Er macht deutlich, dass der zur „Konstitution von Selbstbewusstsein grundlegende Akt (...) zugleich den Charakter eines Zeugnisses“³¹¹ hat. Ein Zeugnis ist ein Akt von Freiheit, die andere Freiheit auf sich verpflichtet, aber nicht unmittelbar auf sich, sondern transparent für wiederum andere Freiheit.³¹² An anderer Stelle spricht Verweyen davon, dass ein „Lebenszeugnis (...) gerade als Akt einer Vermittlung von Geschichte in eine unmittelbare Begegnung mit der Wahrheit dessen versetzt, für das es bezeugend entsteht.“³¹³ Platzbecker bringt die Verweyen’sche Zeugnistheorie treffend zur Sprache, wenn er schreibt: „Indem es dem die ursprüngliche Sollensevidenz vermittelnden Zeugen wirklich um mich als ein in seiner Eigenständigkeit und Fremdheit zu achtendes Wesen geht, fordert er mich zugleich auf, mich in Anspruch nehmen zu lassen von jenen Bestimmungen von Freiheit, von denen er als ein ihn

³⁰⁹ Föbel, Gott, 267.

³¹⁰ Platzbecker, Radikale Autonomie, 69.

³¹¹ Verweyen, Einführung, 136.

³¹² Vgl. Platzbecker, Radikale Autonomie, 82.

³¹³ Verweyen, Sinn, 622; vgl. Föbel, Gott, 383: „Das Zeugnis ist damit aber stets ein intersubjektives Geschehens-Ereignis, das das zu Bezeugende im reinen Durch der Zeugen mit dem Adressaten vermittelt.“

selbst unbedingt einfordernden Ruf vollkommen durchdrungen ist und die er jetzt an mich weiterzugeben hat. (...) [Das Zeugnis] ist [daher] der genuine Ort für die Erkenntnis und Weitergabe eines Ereignisses mit unbedingtem Geltungsanspruch an die sittliche Vernunft.³¹⁴

Es ist damit jener Akt, der den geschichtlichen Abstand zu unbedingt anspruchsvollen Ereignissen und damit den ‚garstig breiten Graben‘ zu überwinden vermag. Die Evidenz, die dem Subjekt durch das Zeugnis des Anderen gegeben ist, ist *dieselbe*, die dieser durch vorausgehende Zeugnisse hat und schließlich auch keine andere als diejenige der Jünger angesichts des Lebenszeugnisses Jesu am Kreuz. Allerdings ist dies keine intellektuelle, sondern eine moralische Evidenz, wie ja auch die Offenbarung keinen intellektuellen, sondern einen sittlich-freiheitlichen Anspruch hat. Sittlich-anspruchsvolle geschichtliche Ereignisse werden durch das Zeugnis „im lebendigen Zusammenhang gegenseitiger Anerkennung [vermittelt] (...), aus dem mit dem Entstehen von Selbstbewußtsein das Phänomen von ‚Sollen‘ ursprünglich hervorgeht“³¹⁵, und erhalten so durch die Geschichte hindurch ihren verpflichtenden Anspruch.³¹⁶ Existentielle Kategorien wie Freiheit, Hingabe und Liebe können als personale bzw. interpersonale Realitäten in ihrer Komplexität nicht in historischem Material tradiert werden, sondern sind „Wirklichkeit [, die sich] im Modus des Sollens vermittelt.“³¹⁷ Existentielle Realitäten prägen den, der sich davon angegangen weiß. In seiner verlebendigenden Existenzweise spiegeln sie sich auf den anderen hin und konfrontieren so im Gegensatz zu jedem historisch festgehaltenen Bericht mit einer unbedingten Evidenz. Mit dieser entworfenen Theorie des Zeugnisses, die es „als primären Ort von geschichtlich vermittelbaren Ereignissen mit unbedingten Anspruchscharakter“³¹⁸ ausgewiesen hat, sind auch bereits einige „Kriterien für ein Zeugnis, das den unbedingten Anspruch (...) [Jesu Christi], unvermindert weitervermitteln kann“³¹⁹, intendiert. Zentral ist eine doppelte Transzendenz des Zeugen hinsichtlich des ‚Woher‘ und ‚Wohin‘ seines Zeugnisses. Damit meint Verweyen, dass der Bezeugende sich *ganz* in Anspruch nehmen lässt und transparent auf den Ursprung seines Zeugnisses bleibt.³²⁰ Das „Zeugnis [muss sich] als wahre Mitteilung Jesu im Sich-Abheben von der sie vermittelnden menschlichen Selbstaussage“³²¹ erweisen. Diese geforderte, bleibende Kontinuität zum Ursprung impliziert aber keineswegs einen starren Historismus, sondern vielmehr das

³¹⁴ Platzbecker, Radikale Autonomie, 84.

³¹⁵ Verweyen, Einführung, 136.

³¹⁶ Vgl. ebd., Gottes letztes Wort³, 194.

³¹⁷ Ebd.

³¹⁸ Ebd., Praeambula, 481.

³¹⁹ Ebd., Einführung, 137.

³²⁰ Vgl. Platzbecker, Radikale Autonomie, 85.

³²¹ Verweyen, Christologische Brennpunkte, 54.

Gegenteil, die Aktualisierung und die Adaption auf den Adressaten.³²² Im Zeugnis realisiert sich nicht „nur ein Rückstoß von der mitteilenden Person auf die sie ursprünglich bewegende Sache (...), sondern ebenso ein Vorstoß auf alles menschliche Denken und Sprechen.“³²³

Neben dieser materialen Kontinuität in der Tradition ist darüber hinaus auch eine formale zu fordern: das Ungebrochensein der Zeugenkette. Verweyen verdeutlicht: Der „Kern kann nicht außerhalb der fortlaufenden Kette sich selbst entrissener Freiheit erkannt werden, sondern nur in fortgesetzter Bezeugung der umstürzenden Tat“³²⁴. Nur in diesem ungebrochenen, interpersonalen Nexus von Zeugen durch die Geschichte hindurch kann geschichtliche Offenbarung mich heute erreichen. Das bisher Bedachte lässt sich komprimiert mit den Worten Platzbeckers zusammenführen: „In dieser völligen Transparenz der Freiheit des Zeugen auf jene Freiheit, in der das Bild Gottes ‚ein-für-alles-Mal‘ vollendet zum Durchbruch kam, kann jene geschehene Offenbarung auch heute noch für den historisch Fernen mit der gleichen Geltung begegnen wie für den geschichtlich Gleichzeitigen. In diesem Sinne muss der Nexus der tradition als bloße Vermittlung völlig durchsichtig sein auf den sie ermöglichenden Grund.“³²⁵

Da sich das Zeugnis nicht nur durch noch heute lebende Menschen ereignet, sondern „auch einen vielfältigen schriftlichen Niederschlag gefunden“³²⁶ hat, müssen abschließend noch einige Überlegungen hinsichtlich der exegetischen Konsequenzen unternommen werden, die die bereits nachvollzogene Exegese Verweyens hermeneutisch rechtfertigen: Die Schrift kann schließlich auch am angemessensten mit dem Zeugnisbegriff charakterisiert werden. Über „das Wesentliche am Jesus der Geschichte kann es (...) zuverlässige Dokumente nur aus der Hand von engagierten Zeugen geben“³²⁷. Deshalb muss das exegetische Augenmerk von der Suche nach dem Historischen über Jesus hin auf das Zeugnis, das sich in der Gestalt ihrer je spezifischen Theologie präsentiert, verlagert werden. Nicht rekonstruierte, historisch wahrscheinliche Fragmente sprechen vom wahren, geschichtlichen Jesus, sondern die (christologischen) Überzeugungen der neutestamentlichen Autoren sind jene Orte, „an denen der mit Jesus in die Geschichte eingefallene Blitz sich lebendig erweist“³²⁸. Dieses hermeneutische Axiom begründet eine Priorität der Redaktionskritik.³²⁹ Alle anderen kritischen Methoden sind für Verweyen zwar berechtigt, zielen aber auf die Destillation des theologischen Zeugnisses hin, indem sie dafür die Voraussetzungen schaffen. Sie helfen zu einem besseren Ver-

³²² Vgl. ebd., Einführung, 138.

³²³ Ebd., Christologische Brennpunkte, 55.

³²⁴ Ebd., Gottes letztes Wort³, 306.

³²⁵ Platzbecker, Radikale Autonomie, 85.

³²⁶ Verweyen, Einführung, 138.

³²⁷ Ebd., Christologische Brennpunkte, 57.

³²⁸ Ebd., 61.

³²⁹ Vgl. Föbel, Gott, 391-393.

stehen, indem sie intertextuell vergleichen und die jeweiligen Zeitumstände analysieren. Nur durch all dies kann die „theologische Synthese (...) des Zeugen“ zu Tage treten, die letztlich der „ursprüngliche Ort“ ist, „an dem sich die wahre Bedeutung der Gestalt Jesu erschließt.“³³⁰

2.5.3 Und was bleibt vom Zeugnis der Auferstehung?

„Auferstehung“ ist für Verweyen - und damit bewegt er sich auf der Linie der theologischen Majorität - eine Metapher, die zum Ausdruck bringt, dass Jesus „in der Einheit mit dem Vater zur Vollendung gekommen war“.³³¹ Entscheidend aber ist für ihn, dass der eigentliche semantische Gehalt dieser ‚apokalyptischen‘ Metapher für die sich am Ostermorgen ereignende geschichtliche Wirklichkeit inadäquat ist.³³² Der Begriff der ‚Auferweckung‘ impliziert ein errettendes „Handeln Gottes am Gekreuzigten“³³³ nach seinem Tod. Dies widerspricht aber Verweyens theologischer Sicht, dass die vorbehaltlose Liebe Christi am Kreuz bereits stärker als der Tod ist und es kein zusätzliches, das Werk Christi bestätigendes oder vollendendes Handeln Gottes braucht.³³⁴ Die Person Jesu ist vollendet „in dem bis zum äußersten konsequenten Sein-für, also in (...) [seiner] Proexistenz“³³⁵. Dennoch bestreitet auch Verweyen nicht, dass sich am Ostermorgen etwas ereignet hat und dass dies schließlich den Lebenswandel der Jünger evoziert hat.³³⁶ Aber in seiner Perspektive ist das Subjekt dieses Geschehens nicht der gekreuzigte Christus, sondern einzig die Jünger Jesu. Ostern ist das „Offenbarungsereignis, in dem Gott bzw. der erhöhte Herr die Herzensträgheit und den Widerstand der Apostel angesichts des Todes Jesu bzw. seiner ersten Blutzeugen überwand.“³³⁷ Grundlage für diese Ostertheologie ist der bereits erhobene Befund des Neuen Testaments, der nach Verweyen einstimmig für eine vorösterliche Begründung des Christusglaubens votiert: „Bei aller Verschiedenheit lassen sich die in den Evangelien berichteten oder angekündigten Erscheinungen des Auferstandenen nicht im Sinne eines zur Legitimation Jesu unabdingbar gewordenen Neueingreifens Gottes interpretieren.“³³⁸ Christologie kann nach Verweyen folglich zur Gänze auf das Ostergeschehen verzichten: An Ostern ereignet sich nichts am Christus, sondern einzig etwas an den Jüngern. Ostern wird so in die Nähe des Pfingstgeschehens gerückt

³³⁰ Verweyen, Gottes letztes Wort³, 315.

³³¹ Ebd., Einführung, 144.

³³² Vgl. ebd., Auferstehung, bes. 126-127.

³³³ Oberlinner, Lorenz, „Gott [aber] hat ihn auferweckt“ – Der Anspruch eines frühchristlichen Gottesbekenntnisses, in: Verweyen (Hrsg.), Osterglaube ohne Auferstehung, 70.

³³⁴ Vgl. Hoping, Christologie, 72-73.

³³⁵ Ebd., Botschaft, 141.

³³⁶ Vgl. ebd., Auferstehung, 127-128; ders., Glaubensverantwortung, 296-297.

³³⁷ Ebd., Die Ostererscheinungen, 445.

³³⁸ Ebd., Die Sache, 76.

und zu einem ekklesiologischen Konstitutionsmoment gemacht. Jesu Mission war am Karfreitag nicht gescheitert, sondern vollendet. Die ‚Auferstehung‘ ist schlicht die Wandlung der gescheiterten Jünger.³³⁹ Aufgrund dieser systematischen Überzeugungen schließt sich Verweyen zur Klärung des historischen Modus dessen, was sich an Ostern ereignet hat, auch dem niederländischen Theologen Edward Schillebeeckx³⁴⁰ an. Denn dass sich etwas ereignet hat und dass dies auch in irgendeiner Form als „eine wirkliche Begegnung jener Zeugen mit dem auferstandenen Herrn“³⁴¹ beschrieben werden kann, steht auch für Verweyen außer Frage. Schillebeeckx präzisiert dies und interpretiert die Erscheinungen des Auferstandenen als Bekehrungserlebnisse der Jünger.³⁴² Damit sind diese nach Verweyens Ansicht nicht „zu österlich halluzinierten Fiktionen entwertet, sondern [werden] als Durchbruch des wirklich erfahrenen Siegs Jesu über den Tod begriffen.“³⁴³ Konsequenz einer solchen Konzeption des Auferstehungsmodus ist der Umstand, dass das Grab nicht leer gewesen sein muss, ja, dass diese historische Frage sogar irrelevant ist. Entscheidend ist allein der theologische Aussagegehalt des leeren Grabes, insofern dieses Kerygma eine leibhaftige Auferstehungsexistenz bildlich zum Ausdruck bringt.³⁴⁴

Formal betrachtet bleibt Ostern ein Geschehen von außen, das sich *an* den Jüngern ereignet. Sie bringen es nicht strikt genetisch aus sich selbst heraus hervor, sondern es bleibt auch in dieser Perspektive Handeln Gottes. Material betrachtet aber bietet Ostern keine zu Kreuz und Leben Jesu additive Information.³⁴⁵ Der Auferstehungsglaube kann aus dem Leben Jesu vollständig generiert werden. Karfreitag und Ostern fallen inhaltlich in eins³⁴⁶, insofern „die Offenbarung am Kreuz nicht nur materialiter vollständig und formaliter abgeschlossen ‚erangen‘, sondern auch vollständig und letztgültig ‚vernehmbar‘“³⁴⁷ war. Mit dem Kreuz war das Christusbekenntnis sach- wie erkenntnislogisch grundgelegt und in diesem Sinne artikulierbar. Die zu Ostern erlebte Bekehrung wird von Verweyen als Anstoß gedacht, die mit dem Karfreitag noch unbewusste, aber bereits gänzlich begründete und eigentlich schon erkennba-

³³⁹ Vgl. ebd., Botschaft, 77.

³⁴⁰ Vgl. Schillebeeckx, Edward, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg-Basel-Wien 1992, 335-340.

³⁴¹ Ebd., Christologische Brennpunkte, 113.

³⁴² Eine kurze Darstellung und Kritik zu dieser Deutung der Osterereignisse als Erfahrungen von Vergebung und sich anschließender Bekehrung findet sich bei: Kessler, Sucht den Lebenden, 182-191.

³⁴³ Verweyen, Die Sache, 77; vgl. Menke, Gott der Sohn, 48: Verweyen betont den „transgeschichtliche[n] Charakter der biblisch bezeugten Erscheinungen.“ Sie sind „kein Geschehen in Raum und Zeit, kein zumindest prinzipiell empirisch nachprüfbares und also geschichtliches Geschehen.“

³⁴⁴ Vgl. Verweyen, Christologische Brennpunkte, 114-115.

³⁴⁵ Vgl. ebd., 75.

³⁴⁶ Vgl. ebd., Der Glaube, 81-82.

³⁴⁷ Föbel, Gott, 467.

re Christologie zu explizieren³⁴⁸ und die soteriologische Bedeutung Jesu mit dem ihnen eigenen theologischen Vokabular, allen voran der (eigentlich ungeeigneten, weil den Gekreuzigten als Subjekt der österlichen Geschehnisse intendierenden) Auferstehungsmetapher, neu zu verbalisieren: „Die Erkenntnis, daß der Hingang Jesu die ‘Negation der Negation‘ des Lebens schlechthin ist, wurde insbesondere im Rückgriff auf die Kategorie der ‚Auferweckung‘ bzw. ‚Auferstehung‘ zum Ausdruck gebracht, die im apokalyptischen Denkhorizont dieses ‚Ein-für-alle-mal‘ zu sagen erlaubte.“³⁴⁹

2.6 Systematische Reflexion

2.6.1 Kritische Sichtung

2.6.1.1 Hermeneutische und exegetische Schwächen

Diverse Theologen werfen Verweyen hermeneutische Ungenauigkeit in Bezug auf dessen Umgang mit den neutestamentlichen Texten vor. Diese Kritik richtet sich zentral gegen den Versuch eine von der Auferstehung abgelöste Exegese der neutestamentlichen Christologie zu betreiben. Hans Kessler hebt ausdrücklich hervor, dass derjenige, der mittels des Neuen Testaments Zugang zum Christusereignis sucht, implizit die Auferstehungsbotschaft bereits anerkennt. Auch eine inkarnatorisch-staurologische Christologie steht apriori im österlichen Verstehenshorizont der biblischen Texte.³⁵⁰ Lorenz Oberlinner und Bernhard Dieckmann benennen ebenfalls diesen Kritikpunkt. Oberlinner fragt, ob durch Verweyens Vorgehen nicht eine „Bestimmung vorösterlicher Voraussetzungen durch eine Rückprojizierung der nachösterlichen Glaubensinhalte erfolgt“³⁵¹. Dieckmann zeigt darüber hinaus auf, dass „Aussagen der Evangelien, die den Glauben an die Auferstehung Jesu nicht an die Ostererscheinungen binden, [von Verweyen] als Kritik an der urchristlichen Auferstehungsbotschaft“ verstanden werden.³⁵² Dies aber kritisiert er, weil es die österliche Grundhermeneutik der Schrift negiert.

³⁴⁸ Vgl. Verweyen, Botschaft, 78.

³⁴⁹ Ebd., Gottes letztes Wort³, 362; vgl. Pesch, Zur Entstehung, 222-226: Dort versucht dieser zu zeigen, dass Auferstehung als Deutungskategorie für die bleibende(, eschatologische) Bedeutung einer Person zur damaligen Zeit sehr wohl in Gebrauch war.

³⁵⁰ Vgl. Kessler, Sucht den Lebenden, 452. – Verweyen selbst wehrt sich gegen diese Kritik. Er empfindet sie als falsch, weil Kessler hier seine eigene These der durch die Auferstehungsereignisse bewirkten Erkennbarkeit der Osterevidenz supponiert. Wer radikal angesichts des Kreuzes die Christusevidenz gegeben sieht, für den ergibt sich kein hermeneutischer Zirkel: Vgl. Verweyen, Auferstehung, 132; ders., Botschaft, 77.

³⁵¹ Oberlinner, Zwischen Kreuz und Parusie, 87 Anm. 68.

³⁵² Dieckmann, Bernhard, Das Kreuz als Grund des Osterglaubens?. Anfragen zur Kreuzestheologie Hansjürgen Verweyens (Fuldaer Hochschulschriften Bd.33), Frankfurt 1999, 17.

Auch Raymund Schwagers Kritik trägt denselben Grundakzent. Er wirft Verweyen vor, seine eigene fundamentaltheologisch begründete, exegetische Hermeneutik nicht zu befolgen. Verweyen hat schließlich die theologische Synthese des jeweiligen neutestamentlichen Autoren zum entscheidenden Bezugspunkt erhoben. Gerade aber auf dieser Ebene der theologischen Redaktion scheint es für Schwager untragbar, Auferstehung und Kreuz Jesu zu dissoziieren. In der theologischen Endgestalt sind seiner Meinung nach Leben, Sterben und Auferstehen Jesu als untrennbare Einheit konzipiert. Wenn Verweyen dennoch eine Trennung für legitim hält, dann verlässt er die Ebene der theologischen Redaktion und verwickelt sich so in einen performativen Widerspruch zur gesetzten exegetischen Methodik.³⁵³ Kessler sieht eine solche methodische Inkonsistenz in Verweyens Umgang mit dem Markusevangelium. Eine kanonische Exegese kann nicht den im Kanon enthaltenen Schluss eines Evangeliums ausblenden.³⁵⁴ Dass Verweyen es dennoch tut, dürfte mit seinem systematischen Gesamtkonzept zusammenhängen. Insgesamt drängt sich deshalb manchmal der Eindruck auf, Verweyen lege die Schrift nicht aus, sondern trage etwas in sie hinein. Es scheint so, als deduziere er gewissermaßen systematische Vorannahmen in das Neue Testament hinein. Dies legt auch die Stellung der Exegese in Verweyens Gedankengang - nämlich erst *nach* der systematischen Argumentation gegen die Auferstehung - nahe.

Abschließend sei noch auf zwei Kritikpunkte Dieckmanns hingewiesen: Zum einen bezweifelt er, dass das exegetische Fundament Verweyens ausreichend ausgebaut ist. Im Kern ruht die ganze Argumentation auf Mk 15,39, wobei die Verse Mk 14,28 und 16,7, die auf die Auferstehung hinweisen, in ihrer Relevanz für die markinische Christologie ausgeblendet werden.³⁵⁵ Zum anderen stellt Dieckmann die philosophische Legitimität für die Abtrennung der Auferstehungskategorie von der österlichen Erfahrung der Jünger in Frage. Verweyen ist der Auffassung Deutung und Erfahrung der Jünger voneinander trennen zu können und widerspricht so dem epistemologischen Axiom, dass Erfahrung stets gedeutete Erfahrung ist.³⁵⁶ Wenn die Jünger ihre Erfahrung am Ostermorgen mit Auferstehung verbalisieren, dann ist für Dieckmann der semantische Gehalt dieser Metapher Teil der Ostererfahrung selbst und davon nicht zu separieren.³⁵⁷

³⁵³ Vgl. Schwager, Raymund, Auferstehung im Kontext von Erlösung und Schöpfung, in: Larcher; Müller; Präpper (Hrsg.), Hoffnung, die Gründe nennt, 218.

³⁵⁴ Vgl. Kessler, Sucht den Lebenden, 457.

³⁵⁵ Vgl. Dieckmann, Das Kreuz, 18.

³⁵⁶ Vgl. ebd., 13.

³⁵⁷ Vgl. ebd.; vgl. Platzbecker, Radikale Autonomie, 354-355.

2.6.1.2 Problematisierung des systematischen Konzeptes

Verweyens eigentliches Grundanliegen ist es, Kreuz und Auferstehung als Einheit zu konzipieren.³⁵⁸ Allerdings gelingt ihm dies nur durch eine christologische Reduktion der Auferstehung auf das Kreuzesgeschehen. Das Kreuz ist für Verweyen der Ort der „unwiderrufliche[n] Entschiedenheit der Liebe Gottes“³⁵⁹. Gegen diese radikal staurozentrische Christologie kann kritisch gefragt werden, inwiefern die soteriologische Bedeutung des Sterbens Jesu noch begründet ist. Thomas Pröpper konstatiert mangelnde Begründung, wenn er gegen Verweyen feststellt, dass die Heilswirksamkeit des Kreuzes nicht selbstevident ist.³⁶⁰ Dieckmann pflichtet dieser Kritik bei: „Daß Jesus in seinem Sterben ewiges Leben erschlossen hat, behauptet sie [d.h. Verweyens Kreuzestheologie] nur, macht es aber nicht einsichtig.“³⁶¹ Die soteriologische, eschatologische Hoffnung möglich machende Wirkung des Kreuzes und damit des gesamten Christusgeschehens bleibt nach dem Urteil dieser beiden bei Verweyen also unbegründet. Dieckmann konzidiert lediglich eine ethische, aber damit eben nicht genügende Überwindung des Todes durch Jesus.³⁶² Auch Kessler bemängelt die fehlende Begründung der Soteriologie, was ihn zu der Frage veranlasst: „Wird hier nicht ständig das schon vorausgesetzt, was erst zu begründen wäre?“³⁶³

Die Frage, ob Verweyens Christologie und Soteriologie nur aufgrund einer Vorbegründung funktioniert, verweist den Reflexionsgang auf dessen philosophischen Hintergrund. Besonders Pröpper hat die enge Vernetzung von erstphilosophischer Argumentation und Christologie nachgewiesen. Präzise arbeitet er heraus, dass sämtliche fundamentalchristologische Thesen Verweyens an die transzendentalphilosophische Reflexion auf das Absolute rückgebunden sind. Der als Lösung zur menschlichen Sinnfrage erstphilosophisch geforderte, aber nicht metaphysisch bewiesene Gottesgedanke wird näherhin über den Begriff letztgültigen Sinnes anthropologisch-ethisch so ausbuchstabiert, dass „menschliche Hingabe an das Sollen und Offenbarwerden Gottes von vornherein verbunden und so proportioniert [sind], daß der Akt äußerster Selbsthingabe als Kulminationspunkt der Offenbarungsevidenz apriori gesichert ist.“³⁶⁴ Mit anderen Worten: Durch den Aufweis letztgültigen Sinnes „war ja gesichert, daß es Gott ist, der in jeder Hingabe an das Sollen erscheint und sie zum Sinnvollzug werden

³⁵⁸ Vgl. Verweyen, *Christologische Brennpunkte*, 100.

³⁵⁹ Ebd., *Auferstehung*, 112.

³⁶⁰ Vgl. Pröpper, *Erstphilosophischer Begriff*, 286.

³⁶¹ Dieckmann, *Das Kreuz*, 40.

³⁶² Vgl. ebd.

³⁶³ Kessler, *Sucht den Lebenden*, 452.

³⁶⁴ Pröpper, *Erstphilosophischer Begriff*, 285.

läßt.³⁶⁵ Problematisch wird diese philosophische Präfiguration der Christologie für Pröpper sowie für Kessler aufgrund des hier intendierten Offenbarungsbegriffs. Beide teilen die „Auf-fassung von Offenbarung als freiem geschichtlichen Selbsterweis“³⁶⁶ Gottes, dessen Unbe-dingtheit sie durch Verweyen nicht gewahrt sehen. Nach Verweyen fordert der Mensch zur Lösung seiner Sinnfrage ein Absolutes und dieses Absolute ist noch vor jeder geschichtlichen Offenbarung begrifflich bestimmt. Für Kessler und Pröpper kann Gott aber nicht gefordert oder bestimmt werden, sondern sich nur frei erweisen. Wer aber mit diesen oder anderen Ar-gumenten den transzendentalphilosophischen Denkweg Verweyens nicht mitgehen kann, für den genügt das hingebende Sterben Jesu noch nicht; für den erscheint Jesus am Kreuz „prin-zipiell rechtfertigungsbedürftig“³⁶⁷.

Mit dieser Feststellung gelangt man an einen entscheidenden Kritikpunkt, der Verweyen von Seiten seiner theologischen Opponenten stets vorgetragen wird. Es geht hier um die Frage, ob der Christusglaube zumindest in gnoseologischer Perspektive der österlichen Zeichen bedarf. Verweyen verneint dies und degradiert die Auferstehung zum bloßen „Durchbruch“³⁶⁸ eines bereits erkannten Sachfundaments des Christusglaubens. Pröpper und Kessler hingegen spre-chen davon, dass die „Bekundungen des Auferstandenen einen glaubenskonstitutiven Sta-tus“³⁶⁹ haben. Kessler wirft Verweyen vor, die Erkennbarkeit von Jesu Messianität einfach zu postulieren und den gnoseologischen Bruch des Karfreitags zu verharmlosen.³⁷⁰ Die Jünger bedurften ihm zufolge der „Erfahrung des neuen Lebendigseins (also Nicht-gescheitert-Seins) Jesu zu erneuten Erfahrungen mit der Tragfähigkeit seiner Gottesbotschaft“³⁷¹. Auch Schwa-ger pflichtet dieser Position bei, wenn er schreibt: „Nur von diesem österlichen Urteil her konnte *rückwirkend* auch die totale, aber damals noch verborgene Liebe in der Kreuzeshinga-be erkannt werden.“³⁷²

Bernhard Dieckmann arbeitet darüber hinaus Schwierigkeiten in Verweyens Auferstehungs-verständnis heraus.³⁷³ Alle von Verweyen gegen die Bedeutung der Auferstehung vorgetrage-nen Argumente wenden sich gegen ein Verständnis, das die Auferstehung als inspiratorisches

³⁶⁵ Ebd., Sollensevidenz, 30; vgl. Menke Karl-Heinz, Das systematisch-theologische Verständnis der Auferste-hung Jesu. Bemerkungen zu der von Gerd Lüdemann ausgelösten Diskussion, in: ThGl 85 (1995), 479-480: „Pröpper und Kessler sind übereinstimmend der Ansicht, daß Verweyen zunächst einen Begriff letztgültigen Sinns eruiere, dann die christliche Heilsgeschichte als die Realisierung dieses unbedingten Sinns erkläre und deshalb immer schon wisse: daß Liebe stärker ist als der Tod; daß einer, der auch dem kreuzigenden Haß des Anderen noch mit unbedingter Liebe antwortet, nicht untergeht, sondern das letzte Wort behält.“

³⁶⁶ Platzbecker, Radikale Autonomie, 366.

³⁶⁷ Pröpper, Erstphilosophischer Begriff, 286.

³⁶⁸ Verweyen, Botschaft, 78.

³⁶⁹ Pröpper, Erstphilosophischer Begriff, 286.

³⁷⁰ Vgl. Kessler, Sucht den Lebenden, 451-452.

³⁷¹ Ebd., 452.

³⁷² Schwager, Auferstehung im Kontext, 219.

³⁷³ Vgl. Dieckmann, Das Kreuz, 20-21.

Geschehen und als dem Leben Jesu gegenüber nachgeschoben auffasst. Damit aber stehen sich bei Verweyen die Auferstehung auf der einen sowie das Inkarnationsdogma und das Kreuz auf der anderen Seite von vornherein als einander ausschließende Alternativen gegenüber und werden in Bezug auf ihre Bedeutung in einem Entweder-Oder-Verhältnis³⁷⁴ gedacht. Problematisch bei diesem Argumentationsgang ist, dass der verwendete Auferstehungsbegriff als nachgeschobene Inspiration im theologischen Diskurs eigentlich gar nicht vertreten wird. Dies wird besonders von Kessler unterstrichen, der kritisiert, dass das von Verweyen seinen Opponenten zugewiesene Auferstehungsverständnis keineswegs deren Überzeugungen entspricht. Kessler wehrt sich entschieden dagegen Auferstehung als etwas zum Leben Jesu Nachgeschobenes zu verstehen. Für ihn ist es ein „Handeln Gottes *im* Tod Jesu *am* Kreuz.“³⁷⁵ Der von Verweyen bekämpfte Auferstehungsbegriff ist, wie Dieckmann ausarbeitet, von ihm selbst erzeugt. Polemisch formuliert er deshalb: „Seine Kritik richtet sich gegen ein Konstrukt, das er selbst geschaffen hat.“³⁷⁶

Die philosophischen Hintergründe dafür, dass bei Verweyen Kreuz und Auferstehung bzw. Inkarnation und Auferstehung als Gegensätze erscheinen, beleuchtet ebenso Bernhard Dieckmann. Ausgehend von Verweyens Terminus „entscheidender Offenbarungsakt“³⁷⁷ wird für ihn dessen Offenbarungsverständnis deutlich: Die angeführte Begrifflichkeit ‚entscheidender Offenbarungsakt‘ indiziert ein punktuelles Offenbarungsverständnis.³⁷⁸ Dieses macht es eben nur möglich, in einem punktuellen Geschichtsereignis Offenbarung zu verorten. Verweyen entscheidet sich für das Kreuzesgeschehen und damit gegen die Auferstehung. Auf Grundlage eines eher geschichtlichen Offenbarungsbegriffes³⁷⁹ lässt sich die gesamte Christologie aber auch different konzipieren. Damit entfällt die notwendige Gegensätzlichkeit von Auferstehung und Kreuz. Beide können als unterschiedene, aber zugleich reziproke Momente des einen Offenbarungsgeschehens verstanden werden. Thomas Pröpper bringt diese Reziprozität der unterschiedlichen Momente des Lebens Jesu pointiert zum Ausdruck: „es gilt nur zu sehen, daß Verkündigung, Tod und Auferstehung einen Ereignis- und Bedeutungszusammenhang darstellen, der als *Einheit* genommen Gottes Selbstoffenbarung ist und in dem jedes Moment – isoliert man es von den anderen – seine Bestimmungsvalenz für diese Offenbarung verlore“³⁸⁰. Als isoliertes Einzelereignis kann das Kreuz „vielleicht nur das absurde Schicksal

³⁷⁴ Vgl. ebd., 28.

³⁷⁵ Kessler, Sucht den Lebenden, 450 Anm. 74.

³⁷⁶ Dieckmann, Das Kreuz, 20-21.

³⁷⁷ Verweyen, Botschaft, 76.

³⁷⁸ Vgl. Dieckmann, Das Kreuz, 24.

³⁷⁹ Ein solchen prägt Wolfhart Pannenberg: vgl. Kap. „4.1.1 Universalgeschichtliche Theologie“, S. 104-105.

³⁸⁰ Pröpper, Erstphilosophischer Begriff, 286.

eines Gerechten“³⁸¹ darstellen. Deshalb hält Kessler auch an der bleibenden gnoseologischen Relevanz der Auferstehung fest. Das von Verweyen für das Kreuz reklamierte Offenbarwerden der Unbedingtheit und Entschiedenheit der Liebe Gottes kann nach Kessler erst durch die Auferstehung geschehen.³⁸²

Gegen Verweyens Gegensätzlichkeit von Inkarnation und Auferstehung hebt Kessler außerdem hervor, dass eine Sicht auf die Auferstehung als integraler Bestandteil der Christologie keineswegs ‚eo ipso‘ die Inkarnation entwertet. Seiner Position zufolge hat die Auferstehung sogar eine unverzichtbare Relevanz für die Inkarnation, insofern sie erst die Bedeutung Jesu zu Tage bringt und ihn als göttliche Inkarnation zu verstehen ermöglicht.³⁸³

Auch das für Verweyen auf einer inhaltlichen Ebene entscheidend für eine vorösterliche Glaubensbegründung sprechende Argument der Theodizeesensibilität wird durch andere Theologen in Frage gestellt. Verweyen betont, dass es zur Beantwortung der Theodizeefrage Gott selbst sein muss, der am Kreuz leidet, und dass die Gottesidentifikation mit dem Leidenden auch am Kreuz erkennbar sein muss.³⁸⁴ Problematisch wird dieser Gedanke, wenn daraus ein Argument gegen die Auferweckung deduziert wird. Verweyen verknüpft auferweckendes Handeln Gottes unmittelbar mit einem glorifizierten und triumphalistischen Gottesbild und konstruiert so eine Kontradiktion von Auferstehung und Kreuz. Das Gottesbild des Auferweckenden konterkariert seiner Position zufolge den Gott der Liebe, der am Kreuz offenbar wurde. Sicherlich hat Verweyen etwas Richtiges erkannt, wenn er fordert, dass die Liebe Gottes am Kreuz unmittelbar am Werk sein muss. Doch überfordert er das Kreuz nach Ansicht vieler Opponenten theodizeetheologisch, wenn er davon ausgeht, dass es für sich allein die Leidensfrage beantworten könne. Raymund Schwager und Hans Kessler betonen die Insuffizienz einer reinen Kreuzestheologie für die Theodizee.³⁸⁵ Die Theodizeefrage muss ihnen zufolge in den Horizont der Auferstehung und damit der Hoffnung gestellt werden. Thomas Pröpper akzentuiert auch im Kontext der Theodizee die notwendige Reziprozität von Kreuz und Auferstehung, wenn er sagt: Eine Antwort ist „nur in Gestalt einer Hoffnung [möglich], die darauf setzt, daß Gott die Leiden realiter versöhnt und seine Liebe trotz der fürchterlichen Umwege zum Heil, die sie zuließ, sich doch zu rechtfertigen vermag.“³⁸⁶ Theodizee braucht notwendigerweise eine begründete Soteriologie, die bei Verweyen im letzten bloß postulativ begegnet.

³⁸¹ Ebd.

³⁸² Vgl. Kessler, *Sucht den Lebenden*, 449.

³⁸³ Vgl. ebd., 449-450; 239 Anm. 4; vgl. Dieckmann, *Das Kreuz*, 37.

³⁸⁴ Vgl. Verweyen, *Botschaft*, 67.

³⁸⁵ Vgl. Kessler, *Sucht den Lebenden*, 444; Schwager, *Auferstehung im Kontext*, 224.

³⁸⁶ Pröpper, *Erstphilosophischer Begriff*, 287.

2.7.2 Ertrag

Auch wenn das Konzept Verweyens, wie im Vorausgehenden in vielfältiger Hinsicht gezeigt, stark problematisiert werden kann, so hat es doch für den Gesamtentwurf dieser Arbeit einen spezifischen Beitrag geleistet. Zum einen vertritt er im Gegensatz zu den beiden anderen bearbeiteten theologischen Entwürfen eine rigide Form von Deszendenzchristologie - Christologie ‚von oben‘ -, welche das Dogma als Ausgangspunkt der Reflexion versteht.³⁸⁷

Daneben hat er sich der Aufgabe gestellt, Christologie auch für den Denkhorizont nach der Aufklärung begründbar zu machen.³⁸⁸ Verweyen geht es im Kern gar nicht um eine Überwindung des österlichen Glaubens, vielmehr um dessen Sicherung im Horizont positivistischer und historischer Rationalität, indem er „die Basis des Glaubens in Ereignissen mit größerer Analogie zu unseren eigenen Erfahrungen“³⁸⁹ auszumachen versucht. Der radikale Verzicht auf die supranatural erscheinenden Ostereignisse kann ihm in dieser Hinsicht auch als positiv ausgelegt werden, allerdings zu dem Preis, dass die Offenbarungsvalenz Jesu Christi wohl einzig transzendentalphilosophisch nachvollziehbar wird.³⁹⁰ Im Rahmen der philosophischen Integration der Christologie hat Verweyen auch noch zeigen können, dass der Glaube den Menschen nicht bloß auf der Ebene der theoretischen, sondern vor allem der praktischen Vernunft fordert.³⁹¹ Auf einer eher theologischen Ebene hat sein Ansatz ebenso ein spezifisches Gewicht, insofern die inkarnationstheologische und staurozentrische Denkweise ein notwendiges Korrektiv und eine notwendige Kontrastfolie zu den auferstehungschristologischen Ansätzen von Kessler und Pannenberg darstellt. Verweyens Konzeption sensibilisiert für die Bedeutung des Lebens und Sterbens Jesu und weist auf „die Gefahr [hin,] die Offenbarungs- und Heilssignifikanz von Leben und Tod Jesu zu entwerten“³⁹². Er formuliert eine positive Theologie des Kreuzes, betont die Bedeutung der Inkarnation und rückt die Theodizee in den Blickwinkel der Christologie. Dadurch verhindert sein Ansatz, den Blick zu sehr auf die Auferstehung zu fokussieren, und eruiert mögliche Versäumnisse, besonders Formen der Kreuz-

³⁸⁷ Vgl. zur Unterscheidung Christologie ‚von oben‘ und ‚von unten‘: Kessler, Christologie, 384-385.

³⁸⁸ Vgl. Dieckmann, Das Kreuz, 12.

³⁸⁹ Galvin, Der Ursprung, 213.

³⁹⁰ Hans Kessler fragt die generelle Legitimität einer nur auf Basis eines philosophischen Vorentwurfs sinnvollen Christologie an und gibt zu bedenken, ob dies den spezifischen Eigenheiten des biblischen Zeugnisses überhaupt gerecht werden kann. Für Kessler gibt es einen klaren Primat des Neuen Testaments vor jeder Philosophie in der Christologie. – Vgl. Kessler, Sucht den Lebenden, 460.

³⁹¹ Vgl. Verweyen, Gottes letztes Wort³, 347.

³⁹² Galvin, John P., The Role of Resurrection in Christology. The Contribution of Hansjürgen Verweyen, in: Larcher; Müller; Pröpper (Hrsg.), Hoffnung, die Gründe nennt, 184: „the danger of devaluing the revelatory and salvific significance of Jesus’ life and death” (übers. aus dem Engl. v. Vf.)

vergessenheit.³⁹³ Von daher ist Verweyens Ansatz ein Korrektiv im Gesamten des christologischen Diskurses. Für sich allein genommen ist der Ansatz zwar innovativ, aber wegen der herausgearbeiteten Problematiken nicht abschließend überzeugend.

³⁹³ Vgl. ebd., Der Ursprung, 218.

DRITTES KAPITEL

**DIE AUFERSTEHUNG ALS GRUND UND MITTE DER CHRISTOLOGIE
VON HANS KESSLER**

3.1 Einführung

Nach der Auseinandersetzung mit der inkarnatorisch-staurologischen Christologie Verweyens beschäftigt sich die Studie nun explizit mit der Problematik der Auferstehung Jesu. Diese Auseinandersetzung soll zunächst anhand des Ansatzes von Hans Kessler unternommen werden. Kesslers eigener Auskunft zufolge stellt die „Frage nach der Auferstehung Jesu Christi (...) eine, vielleicht sogar die Schlüsselfrage des christlichen Glaubens dar.“³⁹⁴ Er loziert die Problematik des Auferstehungsglaubens im Mittelpunkt des gesamten theologischen Denkens und meint, dass durch die Entfaltung einer systematischen Auferstehungstheologie eine Art Fundament der gesamten Theo- und damit auch Christologie gebaut werden kann.³⁹⁵ Nicht nur rein historisch-genetisch bildet das Auferstehungsbekenntnis den Ursprung christlicher Verkündigung. Auch synchron betrachtet fußt jede verantwortete Glaubensäußerung nach Kessler auf diesem zentralen Dogma: „Mit ihr steht und fällt die Gegenwartsmächtigkeit des Gottes Jesu Christi und damit der christliche Glaube insgesamt.“³⁹⁶ Zugleich weiß Kessler darum, dass die Entfaltung dieser fundamentalen Glaubensaussage im Kontext des gegenwärtigen Diskurses vor große Probleme gestellt ist: Abstruse Vorstellungen von leiblicher Auferstehung, „religionskritische Verdächtigung[en] des Auferstehungsgedankens“³⁹⁷, die heutige Unfähigkeit zu Transzendenz und Metaphorik, als auch die radikale Autonomie des neuzeitlichen Subjektes sowie eine zunehmende Säkularisierung und Entkirchlichung erschweren eine offene und produktive Auseinandersetzung.³⁹⁸ Die Wurzel all dieser Phänomene ist das „säkulare Daseins- und Wirklichkeitsverständnis (...), welches die Wirklichkeit mit der von uns aus zugänglichen, überprüfbaren Welt und ihren Möglichkeiten gleichsetzt.“³⁹⁹ Ein wirkmächtig in dieser Welt handelnder Gott, der auch über die Grenzen normaler Wirklichkeitswahrnehmung hinaus agieren kann, wie ihn der Auferstehungsglaube propagiert, kollidiert mit solcher Weltsicht und scheint in sie nicht integrierbar.⁴⁰⁰

³⁹⁴ Kessler, Sucht den Lebenden, 19.

³⁹⁵ Vgl. ebd.

³⁹⁶ Ebd., 20.

³⁹⁷ Ebd., 28.

³⁹⁸ Vgl. ebd., 27-29.

³⁹⁹ Ebd., 29.

⁴⁰⁰ Vgl. ebd., 471; Kessler, Hans, Das Kreuz und die Auferstehung, in: Schmidinger, Heinrich (Hrsg.), Jesus von Nazareth (Salzburger Hochschulwochen 1994), Graz-Wien-Köln 1995, 169.

Im Bewusstsein um diese diffizilen Momente unternimmt Kessler dennoch den Versuch, einen systematisch stringenten Entwurf vorzulegen, der sich auch im Diskurs mit philosophischer und historischer Rationalität verantworten will.

3.2 Philosophische Plausibilisierung des Auferstehungsglaubens

Angesichts dieser Ausgangslage muss eine systematische Theologie der Auferstehung Jesu nach Kessler im Vorfeld des echt theologischen Diskurses philosophische Vorarbeit leisten, die unabhängig des biblischen Befundes die Auferstehung zumindest plausibilisiert. Im Sinne von Rahners anthropologischer Wende zielt diese Phase des Argumentationsganges daraufhin, im Menschen als Adressat der Offenbarung, als „Hörer des Wortes“⁴⁰¹, unter Verzicht auf eine theologische Hermeneutik, Strukturen zu analysieren, die mit der Auferstehungsbotschaft korrelieren können.⁴⁰² So wird ein plausibler, transzendentaler Erwartungs- und Verstehenshorizont bzw. die „Grammatik einer möglichen Selbstaussage Gottes“⁴⁰³ ausgearbeitet. Auf keinen Fall handelt es sich um einen stringenten Beweis der Auferstehungswirklichkeit, wohl aber um „rationale Hinweise auf die Denkbare von Auferstehung“⁴⁰⁴. Zugleich soll die anthropologische Analyse zeigen, dass das der Auferstehung entgegengesetzte, positivistische Wirklichkeitsverständnis auch anthropozentrisch betrachtet unzureichend ist.

3.2.1 Verlangen des Menschen nach Sinn und Vollendung

Ein erstes Argument für die Denkbare von Auferstehung gewinnt Kessler aus dem paradoxalen Verhältnis des Subjektes zu seinem eigenen Ende. Als einziges Wesen weiß sich der Mensch in seinem Dasein in reflexiver Konfrontation mit seinem eigenen Tod. Er lebt stets im bewussten Horizont seines eigenen ‚Nicht-(mehr-da-)seins‘. Dieses anthropologische Charakteristikum steht zugleich in einer Diathese mit zwei anderen Selbstvollzügen menschlichen Seins: Einerseits dem scheinbar widersprüchlichen Vollzug, im eigenen Handeln und Leben stets Sinn zu setzen, wo doch der gewisse Tod als radikale Infragestellung solchen Tuns verstanden werden muss. Andererseits ist der Mensch kognitiv auf Unendlichkeit angelegt und

⁴⁰¹ Vgl. Rahner, Karl, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, bearb. v. J.B. Metz, Freiburg 1971.

⁴⁰² Vgl. Hoping, Christologie, 27-29.

⁴⁰³ Rahner, Grundkurs, 221.

⁴⁰⁴ Kraus, Jesus, 187.

transzendiert stets das Gegebene oder Erreichte.⁴⁰⁵ Das menschliche Subjekt fragt, so Kessler, daher auch „notwendigerweise über die Grenze des eigenen Todes hinaus und verlang(en)[t] nach einem unbedingt bleibenden Sinn.“⁴⁰⁶ Der Mensch entwirft sich gewissermaßen über sein eigenes Leben hinaus und weist so eine Struktur auf, die transzendentalphilosophisch als Hoffnungsartikulation auf ein Leben nach dem Tod interpretiert werden kann. Dieses anthropologische Phänomen zeigt sich nach Kesslers Ansicht ebenso im Rahmen des Vollzuges der praktischen Vernunft. Durch das selbstlose ethische Handeln, das unter Endlichkeitsbedingungen wegen der oftmals anzunehmenden Nachteile kaum begründet werden kann, postuliert der Mensch die Sinnhaftigkeit des Seins über den Tod hinaus und gibt zugleich seiner Hoffnung eine konkrete Ausdrucksgestalt. Dieser Zusammenhang wurde bereits durch die postulatenphilosophische Begründung moralischen Handelns bei Immanuel Kant in ähnlicher Weise aufgedeckt.⁴⁰⁷ Für Kessler gilt deshalb: „In jeder verantwortlichen Tat der Freiheit ‚bejaht also der Mensch seine Existenz als bleibend gültige und zu rettende‘ und in diesem Sinn ‚bejaht er hoffend seine Auferstehung.“⁴⁰⁸ Kessler ist sich bewusst, dass damit die reale Auferstehung Jesu und der Toten insgesamt keineswegs belegt ist, sondern lediglich erste Sätze einer anthropologischen Grundgrammatik erstellt worden sind, in deren Rahmen solche Glaubensaussagen kohärent artikuliert werden könnten. Angefragt ist die Deduktion der Auferstehungshoffnung aus der Transzendenzfähigkeit des Menschen von religionskritischer Seite durch den Verdacht der Projektion. Da aber die Projektionstheorie nicht zwischen bloß projizierten und in der menschlichen Bewusstseinsstruktur fundamental angelegten Vollzügen unterscheidet und keine vernünftige Kriteriologie bietet, um diese voneinander abzusetzen, ist der Einwand für Kessler letztlich nicht überzeugend.⁴⁰⁹ Mit Rahner kann also konstatiert werden: „Jeder Mensch vollzieht mit transzendentaler Notwendigkeit entweder im Modus der freien Annahme oder der freien Ablehnung den Akt der Hoffnung auf seine eigene Auferstehung. Denn jeder Mensch will sich in Endgültigkeit hinein behaupten und erfährt diesen Anspruch in der Tat seiner verantwortlichen Freiheit, ob er diese Implikation seines Freiheits-

⁴⁰⁵ Vgl. Rahner, Karl, Was ist der Mensch?, in: Rechenschaft des Glaubens. Karl-Rahner-Lesebuch, hrsg. v. K. Lehmann; A. Raffelt, Freiburg 1979, 25-26: Der Mensch ist zu „begreifen als das Wesen einer unbegrenzten Transzendentalität, als das geistige Subjekt, das jeden einzelnen (endlichen) Gegenstand immer fragend übersteigt (und dadurch gerade erst Geist ist), als das Seiende, das nirgends endgültig haltmachen kann.“

⁴⁰⁶ Kessler, Sucht den Lebenden, 32.

⁴⁰⁷ Vgl. Hirschberger, Johannes, Geschichte der Philosophie, Bd.2 Neuzeit und Gegenwart, Köln 2007, 347-349.

⁴⁰⁸ Kessler, Sucht den Lebenden, 33.

⁴⁰⁹ Vgl. Kessler, Hans, Jenseits von Fundamentalismus und Rationalismus. Versuch über Auferstehung Jesu und Auferstehung der Toten, in: Ders. (Hrsg.), Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften, Darmstadt 2004, 297.

vollzuges zu thematisieren vermag oder nicht, ob er sie glaubend annimmt oder verzweifelt ablehnt.“⁴¹⁰

3.2.2 Auferstehungshoffnung als Implikation interpersonaler Liebe

Auch aus dem Geschehen wechselseitigen Liebens erschließt Kessler die strukturelle Ausrichtung des Menschen auf Zukunft nach dem Tod. Gleichzeitig verdeutlicht er anhand dieses Phänomens die Unfähigkeit des Menschen, sich letzte Erfüllung selbst zu gewähren. Keineswegs genügt interpersonale Bejahung schon um die vom Menschen stets erstrebte Vollkommenheit zu erlangen. Vielmehr weiß sich der Mensch im Akt der Liebe selbst mit seiner Unzulänglichkeit konfrontiert. Dennoch impliziert die Liebe selbst die Transzendierung dieser Bedingtheit: „Zur Liebe, die den Anderen bedingungslos bejaht und praktisch gutheißt, gehört als inneres und wesentliches Moment die Hoffnung.“⁴¹¹ Diese Hoffnung bezieht sich für Kessler nicht nur auf die Beziehung, sondern auf den Anderen als Person in seinem ganzen Sein.⁴¹² Der wirklich, das heißt, der nicht nur aus eigenem Vorteil Liebende erträgt den möglichen Tod des Geliebten nicht. Und dies nicht aus egoistischen Beweggründen, sondern weil Liebe als radikale Bejahung der anderen Person wesenhaft dem Tod als Verneinung entgegensteht. Indem Menschen lieben und im dialogischen Geschehen ‚Ja‘ zueinander sagen, rebellieren sie gegen das ‚Nein‘ des Todes und postulieren implizit das Leben über den Tod hinaus.⁴¹³ Dieses Ewigkeitspostulat im dialogischen Sich-ganz-Einlassen auf den Anderen bündelt der französische Dichter und Philosoph Gabriel Marcel mit den Worten: „Einen Menschen lieben, heißt sagen: du wirst nicht sterben.“⁴¹⁴

3.2.3 Die Aporie zwischen apriorischer Solidarität und struktureller Ungerechtigkeit

Eine dritte anthropologische Indikation für Auferstehung verortet Kessler in dem Verhalten des Menschen zu Ungerechtigkeit und Leid. Beide Phänomene sind strukturelle Charakteristika menschlich-sozialer Wirklichkeit. Die Geschichte der Menschheit ist eine Geschichte von Unrecht: eine Geschichte von unschuldig getöteten Kindern, von Menschen, deren Einsatz für Andere mit dem Tod bestraft wurde, und zugleich von Tätern, die ausgleichslos triumphieren.

⁴¹⁰ Rahner, Grundkurs, 264.

⁴¹¹ Kessler, Sucht den Lebenden, 35.

⁴¹² Vgl. ebd., Jenseits, 298.

⁴¹³ Vgl. Kraus, Jesus, 188.

⁴¹⁴ Marcel, Gabriel, Geheimnis des Seins, Wien 1952, 472.

Der Mensch ist nach Kesslers Anthropologie aber so strukturiert, dass er sich mit dem Befund von Ungerechtigkeit und Leiden nicht abfinden kann und gegen ihn rebelliert. Er fragt nach dem ‚Warum‘ dieser Strukturen und artikuliert seine Inakzeptanz gegenüber dieser so leidvollen und ungerechten Wirklichkeit.⁴¹⁵ Viele Menschen sehen sich motiviert, nach Kräften diese Welt dem Ideal der Gerechtigkeit anzunähern. Die Frage der Gerechtigkeit kann aber nicht durch die Praxis des Menschen selbst gelöst werden, wie Max Horkheimer deutlich macht: „selbst wenn eine bessere Gesellschaft die gegenwärtige soziale Unordnung ablösen würde, wird das vergangene Elend nicht gutgemacht und die Not in der umgebenden Natur nicht aufgehoben.“⁴¹⁶ Ungerechtigkeit erweist sich somit als fundamentale, unhintergehbare Struktur des Wirklichen. Der Mensch darf dieses Wirklichkeitsmoment aber nicht kritiklos hinnehmen und sich zu egoistischer Lebensgestaltung legitimiert fühlen. Denn insofern er seine Existenz immer schon von Anderen her verdankt und in das Schicksal der gesamten Menschheit immer schon hinein verwoben ist, ist er zu wechselseitiger Solidarität verpflichtet. Andernfalls würde, wie Helmut Peukert ausführt, die „eigene Existenz (...) von der Solidarität her, der sie sich verdankt, zum Selbstwiderspruch.“⁴¹⁷ Soll diese Paradoxie zwischen struktureller, unüberwindbarer Ungerechtigkeit und geforderter universaler Solidarität aber in Sinnhaftigkeit transformiert werden, so ist „die Frage nach einer absolut freien und unbedingt rettenden Wirklichkeit unvermeidlich.“⁴¹⁸ Oder anders formuliert: Jene apriorisch-anthropologisch deduzierte universale Solidarität fordert, um ihrer eigenen Aporetik zu entgehen, ein Leben über den Tod hinaus, in dessen Horizont sich die Praxis der Solidarität als sinnvoll erweist.

3.2.4 Konklusion

Insgesamt wollte Kessler mit den drei anthropologischen Indikationen aufzeigen, dass der Mensch unter den Bedingungen radikaler Endlichkeit, welche durch das positivistische Daseins- und Wirklichkeitsverständnis intendiert sind, in eine symptomatische Aporie gerät. In den Grundvollzügen von Sinnsetzung, interpersonalen Liebe und Solidarität entwirft sich der Mensch in eine Wirklichkeit hinein, die er selbst nicht einzulösen vermag.⁴¹⁹ Diese Aporie impliziert den Menschen als für die Auferstehungsbotschaft empfänglich zu denken; „ein vor-

⁴¹⁵ Vgl. Kessler, *Sucht den Lebenden*, 36-37.

⁴¹⁶ Horkheimer, Max, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg 1971, 69. (zit. nach H. Kessler)

⁴¹⁷ Peukert, Helmut, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a. M. ²1988, 309.

⁴¹⁸ Kessler, *Sucht den Lebenden*, 38.

⁴¹⁹ Vgl. ebd., 39; ders., *Jenseits*, 298-299.

läufiger Verstehenshorizont (...) [ist] eröffnet.“⁴²⁰ „Der Glaube an die Auferstehung Jesu und allgemein an die Auferstehung der Toten ist nicht vernunftwidrig, sondern er ist vor dem Forum der Vernunft sinnvoll.“⁴²¹

3.3 Grundlegung des Glaubens und der Christologie anhand der Auferstehung Jesu

Im Rahmen der fundamentaltheologischen Grundlagenreflexion sind mit Kessler zwei wesentliche Momente der Fundamentierung von Christologie zu distinguieren. Für den aus fundamentaltheologischer Perspektive zu erbringenden „Erweis der Glaubwürdigkeit und inneren Begründetheit des Osterglaubens“⁴²² muss in einem ersten Schritt der Frage nachgegangen werden, wie der Osterglaube historisch-faktisch entstanden ist. Diese Reflexion auf das heuristische Moment wird aufzeigen können, worin der faktische Erkenntnisgrund des christologischen Dogmas besteht. Davon zu unterscheiden - weil damit eben noch nicht beantwortet - ist andererseits der Fragekomplex der bleibenden, sachlichen Begründung des Osterglaubens und der gesamten Christologie. Kessler betont die Notwendigkeit dieser differenzierten Methodik für die systematische Reflexion, wenn er sagt: „Beide Fragen sind deswegen zu unterscheiden, weil die (eventuell zufällige) Genese einer Überzeugung nicht schon ihre (unbedingte) Geltung gewährleistet“⁴²³. Argumentationsstrategisch muss somit zunächst die historische Genese des Osterglaubens erarbeitet werden (Erkenntnisgrund), um davon ausgehend in zweiten Schritt eine sachlich-theologische Grundlegung der Christologie (Sachgrund) vorzunehmen.

3.3.1 Das geschichtliche Fundament der Christologie

3.3.1.1 Hermeneutische Vorklärungen

Wer Christologie mit Rückgriff auf die Auferstehungswirklichkeit entwerfen will, muss zunächst Rechenschaft ablegen, in welcher Relation Auferstehungswirklichkeit und Empirie zueinander stehen. Kessler begründet mit seinem theologischen Verständnis von Auferstehung als „Übergang in die uns verborgene eschatologische Daseinsform bei Gott“⁴²⁴ den

⁴²⁰ Ebd., Sucht den Lebenden, 39.

⁴²¹ Kraus, Jesus, 187.

⁴²² Kessler, Sucht den Lebenden, 136.

⁴²³ Ebd.

⁴²⁴ Kessler, Hans, Art. „Auferstehung“, in: NHthG, erw. Neuausgabe in 5 Bd., Bd. 1, 127.

transkategorialen und transempirischen Status der Auferstehungswirklichkeit.⁴²⁵ Der auferstandene Jesus kehrt nicht „unter irdische, empirisch prüfbare Daseinsbedingungen und ins erneut sterbliche Leben“⁴²⁶ zurück. Auferstehung ereignet sich nach Ansicht Kesslers nicht in einer empirisch-verifizierbaren Seinsform, sondern entzieht sich apriori jeder empirischen Verifikation.⁴²⁷ „Deswegen kann es keine Augenzeugen des (...) ‚Auferstehungs‘-Vorgangs geben“⁴²⁸. Die Ostererzählungen der Evangelien werden diesem Umstand auch in ihrer literarischen Darstellung gerecht. Die Auferstehung Jesu Christi ist „keine historisch beweisbare Tatsache, sondern eine nur im Glauben erfahrbare und erfaßbare Wirklichkeit.“⁴²⁹ Sie steht außerhalb des Objektbereichs des Historikers und versperrt sich jedem objektivierenden Zugang. Kessler pointiert, dass die von Troeltsch analysierten Prinzipien der historischen Rekonstruktion zur Annäherung an die Realität von Jesu Auferstehung inadäquat sind. Aufgrund der reklamierten ontologischen Singularität des Geschehens fügt sie sich nicht in die historischen Erkenntnisprinzipien von Analogie und Korrelation ein.⁴³⁰ Auch die von historischer Kritik eingeforderte Objektivität des Zugangs kann in Bezug zur Auferstehung nicht realisiert werden: Die „Auferstehung Jesu (...) [ist] eine umwälzende, zur Entscheidung aufrufende Realität für mich und für uns, so daß sie gerade nicht als vergangenes Ereignis gleichsam für sich selbst und objektiv, unter Ausklammerung der eigenen Subjektivität und Situation betrachtet werden (...) [kann], ohne dadurch radikal verfehlt zu werden.“⁴³¹

Obwohl die Auferstehung Jesu nicht als objektiv historisch geschehen qualifiziert werden kann, beharrt Kessler auf deren Realität.⁴³² Er meint die Phänomenalität der österlichen Geschehnisse in einem ersten Verstehensversuch am angemessensten mit der „intersubjektive[n] Kategorie der Begegnung“⁴³³ bestimmen zu können. Die personale Begegnung mit dem Auferstandenen hinterlässt Spuren im ihm begegnenden Subjekt. Sie erschließt die Wirklichkeit unter neuen Bedingungen, die im Begegnungsgeschehen selbst gesetzt werden, und transformiert so die Grundstruktur des Subjektes. Diese Transformation aus der Begegnung mit dem Auferstandenen bzw. die von ihm hinterlassenen Spuren sind historisch-kritisch zugäng-

⁴²⁵ Dieses Verständnis der Auferstehung als transgeschichtliches Geschehen unterscheidet Kessler wesentlich von Pannenberg, der die Auferstehung als echt ‚historisches‘ Ereignis begreift. – Vgl. Menke, Systematisches Verständnis, 463-464.

⁴²⁶ Kessler, Christologie, 284.

⁴²⁷ Vgl. ebd., Jenseits, 302.

⁴²⁸ Ebd.

⁴²⁹ Ebd., Das Kreuz und die Auferstehung, 171.

⁴³⁰ Vgl. ebd., Sucht den Lebenden, 138.

⁴³¹ Ebd., 138-139.

⁴³² Vgl. ebd., Jenseits, 302-303.

⁴³³ Ebd., Sucht den Lebenden, 139.

lich.⁴³⁴ Die Auferstehungswirklichkeit kann indirekt dank ihrer geschichtlichen Spuren als historisch verstanden⁴³⁵ und verantwortet werden: anhand des „Faktum[s] (...) [des] Osterglaube[ns] der Jünger, genauer: ihre[r] einmütigen Behauptung der Auferstehung Jesu“⁴³⁶.

3.3.1.2 Der historische Befund

Da die Auferstehung nicht direkt zum Gegenstand historischer Reflexion gemacht werden kann, muss die fundamentaltheologische Beschäftigung Kessler zufolge beim Osterglauben der Jünger ansetzen.⁴³⁷ Im Zentrum dieser Reflexion sieht Kessler die Frage, was die „unerwartete Wende“⁴³⁸ im Verhalten der Jünger evoziert hat. Der vorösterlich, historisch erreichbare Befund von „anfängliche(r)[m] Glaube[n] und Nachfolge der Jünger“⁴³⁹ und der „überstürzte[n] Flucht und Heimkehr nach Galiläa“⁴⁴⁰ angesichts von Verhaftung und Kreuzigung Jesu steht in radikaler Diskontinuität zu dem, was sich nach dem Karfreitag als historisch deklarieren lässt: „plötzliche Rückkehr nach Jerusalem, Behauptung der Auferweckung und Erhöhung Jesu, Entstehung der Urgemeinde, Beginn der Mission und stürmische Entwicklung einer differenzierten Christologie.“⁴⁴¹ Wie kann dieser Bruch erklärt werden?

Für Kessler steht fest, dass sich im ‚Zwischenraum‘ zwischen den sich diametral entgegensetzenden, historischen Momenten etwas ereignet hat: Dieser dynamische, die Konversion der Jünger evozierende Neuanstoß ist „der historische Kern des Osterglaubens“⁴⁴².

Der Versuch einer Rekonstruktion der ontologischen Beschaffenheit dieses ‚Etwas‘ steht gemeinhin unter dem Verdikt metaphysischer Vorentscheidungen.⁴⁴³ Kessler fordert, das eigene Realitätsverständnis mit den inhärenten Möglichkeitsgrenzen nicht apriori in die Auferstehungsbotschaft zu imprägnieren, sondern zunächst unvoreingenommen das Neue Testament und seine spezifischen Aussageintentionen anzuhören.⁴⁴⁴

⁴³⁴ Vgl. ebd., 139-141.

⁴³⁵ Vgl. Fries, Heinrich, Fundamentaltheologie, Graz-Wien-Köln 1985, 298-299: „Die Auferweckung Jesu kann aber insofern ein historisches Ereignis genannt werden, weil sie im Raum der Geschichte einen neuen Horizont eröffnet und ein neues Ziel als unsere Zukunft für die – geschichtlich lebenden – Menschen stiftet und so als Wirkung geschichtlich relevant wurde.“

⁴³⁶ Kessler, Auferstehung (LThK), 1185; vgl. Müller, Kath. Dogmatik, 301: „Der Glaube der Jünger ist das historisch verifizierbare Zeichen, das auf das [transzendente] Osterereignis verweist und durch das sich das Osterereignis zugänglich macht.“

⁴³⁷ Vgl. Kessler, Auferstehung (LThK), 1185.

⁴³⁸ Ebd., Christologie, 283.

⁴³⁹ Ebd., Auferstehung (NHthG), 127.

⁴⁴⁰ Ebd.

⁴⁴¹ Ebd.

⁴⁴² Ebd., Sucht den Lebenden, 142; ders., Christologie, 289.

⁴⁴³ Vgl. Essen, Historische Vernunft, 137.

⁴⁴⁴ Vgl. Kessler, Sucht den Lebenden, 144.

3.3.1.3 Der Inhalt der Ostererfahrung nach dem Zeugnis des Neuen Testaments

Kessler referiert zur Annäherung an die historische Wirklichkeit der Osterereignisse gemeinsam mit der theologischen Majorität einzig auf die Perikope 1 Kor 15,3-8, die wohl bereits vorpaulinische Traditionen enthält.⁴⁴⁵ Die Ostererzählungen der Evangelien haben demgegenüber für ihn keine historische Valenz. Sie sind keine „historische[n] Reportagen der Osterereignisse, sondern spätere, erzählerische Inszenierungen des uralten Osterbekenntnisses und der Ostererfahrung“⁴⁴⁶ entsprechend der Theologie und Intention des jeweiligen Evangelisten. Für den gegebenen Sachzusammenhang sind sie nach Kessler nicht weiter relevant. Eine präzisere Klärung der Inhaltlichkeit der Ostererfahrung kann einzig anhand des paulinischen Zeugnisses versucht werden. Was aber gibt dieses Zeugnis her?

Zunächst einmal bringt es die Überzeugung der in der Perikope genannten Apostel zur Sprache, „Jesus nach seinem realen Tod als in neuer Lebendigkeit Gegenwärtigem begegnet zu sein.“⁴⁴⁷ Dies wird mittels der Verbalform „ᾠφθῆ“ formuliert. Kessler wendet sich entschieden dagegen, die Perikope rein funktionalistisch „auf eine bloße - urchristliche Autoritätsträger beglaubigende - literarische Legitimationsformel zu reduzieren“⁴⁴⁸. Diese Legitimationsfunktion betrachtet er lediglich als sekundären Effekt. Zentraler Sinngehalt der Perikope ist seiner Interpretation zufolge vielmehr die Beglaubigung der Realität der Auferweckung Jesu durch Rekurs auf eine „glaubwürdige Zeugenreihe“.⁴⁴⁹ Subjekt und Zielpunkt der ‚ᾠφθῆ‘-Formel sind nicht die Jünger, sondern der Auferstandene selbst.⁴⁵⁰ Inhaltlich indiziert diese Formel daher den Charakter einer ganzheitlichen, auf die Initiative des Auferstandenen zurückgehenden Begegnung unter Integration der Wahrnehmungsfähigkeiten der Jünger. Innerhalb dieser Begegnung wird die neue Lebendigkeit Jesu aus dem errettenden Handeln Gottes heraus offengelegt und der Auferstandene erschließt sich den Jünger als mit dem Gekreuzigten identisch.⁴⁵¹ Ein weiterer inhaltlicher Aspekt wird nach Ansicht Kesslers insbesondere mit Blick auf die intertextuellen Referenzen von ‚ᾠφθῆ‘ in der griechischen Textfassungen des Alten Testaments, der Septuaginta, deutlich. Die paulinische Erscheinungsaussage entspricht

⁴⁴⁵ Vgl. ebd., Auferstehung (NHthG), 128.

⁴⁴⁶ Ebd., Jenseits, 303.

⁴⁴⁷ Ebd., Auferstehung (NHthG), 128.

⁴⁴⁸ Ebd., Sucht den Lebenden, 148. - Diese Einschätzung wird auch von den Exegeten Anton Vögtle und Lorenz Oberlinner geteilt: Vgl. Vögtle, Anton; Pesch, Rudolf, Wie kam es zum Osterglauben, Düsseldorf 1975, 44- 51; Oberlinner, Zwischen Kreuz und Parusie, 67-68.

⁴⁴⁹ Kessler, Sucht den Lebenden, 148.

⁴⁵⁰ Vgl. Nitsche, Christologie, 138-139; vgl. Kraus, Jesus, 173.

⁴⁵¹ Vgl. Müller, Kath. Dogmatik, 302.

der dort verwendeten alttestamentlichen Theophanieformel.⁴⁵² Diese Intertextualität charakterisiert das mit ‚ὥφθη‘ verbalisierte Ostergeschehen „als das Ereignis (...), das die endzeitlich-endgültige Heilsgegenwart Gottes manifestiert“⁴⁵³.

Insgesamt wird die ‚ὥφθη‘-Formel von Kessler als „Reflex und Ausdruck einer sehr inhaltsreichen Erfahrung, welche die Wurzel des Osterglaubens bildet“⁴⁵⁴, angesehen. Sie charakterisiert das Geschehen als „ereignishaftes Erscheinen“⁴⁵⁵ Jesu, das sein Auferweckt- und Erhöhtsein in die Lebensgemeinschaft mit Gott expliziert und als eschatologisch qualifiziert.⁴⁵⁶

Die von den Jüngern zu Ostern gemachte Erfahrung ist die Erfahrung einer „neuen Präsenz“⁴⁵⁷ Jesu, in der sich ihnen, wie Kessler betont, „in unmittelbarer Evidenz und nicht erst in nachträglicher Schlußfolgerung“⁴⁵⁸ sein Erweckt- und Lebendigsein erschloß.⁴⁵⁹

Hervorzuheben ist im Hinblick auf die weiteren Reflexionen, dass Kessler dem Zeugnis des Paulus selbst folgt, der für sich trotz des „anderen, nämlich vermittelten Verhältnisses zum irdischen Jesus“ und trotz „des erheblichen zeitlichen Abstandes (...) [zu] den ursprünglichen Ostererscheinungen“ eine „qualitative Gleichheit“ in der Ostererfahrung reklamiert.⁴⁶⁰

3.3.1.4 Das Scheitern genetischer Erklärungsversuche

Die Reflexion der entscheidenden neutestamentlichen Perikope 1 Kor 15 konfrontiert mit dem Befund, dass „der Osterglaube (...) aufgrund einer - zur Erfahrung des irdischen Jesus und seines Kreuzestodes hinzukommenden - neuen Erfahrung der Jünger zustande gekommen“⁴⁶¹ ist, und hat dazu beigetragen diese Erfahrung inhaltlich näher zu bestimmen. Und dennoch ist damit die Frage der Historizität (und auch Modalität) des Erfahrenen noch nicht beantwortet, sondern bleibt, gerade im zeitgeschichtlichen Diskurs, umstritten. Die Behauptung einer freien und realen Selbstbekundung eines von den Toten Auferstandenen kollidiert schließlich radikal mit dem gewohnten Weltbild.⁴⁶² Es wird etwas reklamiert, was doch eigentlich nicht

⁴⁵² Vgl. Kessler, Sucht den Lebenden, 150-151: Kessler zeigt Bezüge zu Gen 12,7; Ps 83,8; 1Kön 11,9 auf.

⁴⁵³ Ebd., 150.

⁴⁵⁴ Ebd., 152.

⁴⁵⁵ Ebd.

⁴⁵⁶ Vgl. Kessler, Hans, Die Auferstehung des Gekreuzigten. Mitte und Massstab christlichen Glaubens, Freiburg (Schweiz) 1988. 28.

⁴⁵⁷ Ebd., 29.

⁴⁵⁸ Ebd., Auferstehung (LThK), 1188.

⁴⁵⁹ Eine zu Kessler analoge Bestimmung der ‚ὥφθη‘-Formel findet sich bei: Kraus, Jesus, 174.

⁴⁶⁰ Kessler, Sucht den Lebenden, 153.

⁴⁶¹ Ebd., 159.

⁴⁶² Unser positivistisches Weltbild basiert theologisch betrachtet auf einem Deismus, also auf der „Annahme eines Schöpfergottes, der sich völlig von der Welt zurückgezogen hat und der kein besonderes Heilswirken in der Geschichte vollzieht. Unter dieser Voraussetzung ist ein geschichtliches Handeln Gottes zur Auferweckung Jesu ausgeschlossen.“ (Kraus, Jesus, 159-160)

sein kann. Diese Problematik hat eine Reihe von Theologen dazu motiviert, das den Osterglauben hervorruhende ‚Etwas‘ und damit auch die Diskontinuität im Jüngerverhalten innerhalb des Weltbildes zu erklären. Unter Verzicht auf ein seit der Aufklärung für die Mehrheit wohl nur noch schwierig zu propagierendes, aktives Handeln Gottes im Weltverlauf sollen die Genese des Osterglaubens und die Modalität der Ostererfahrungen unter Berücksichtigung der neutestamentlichen Quellen „rein geschichtsimmanent, nämlich aus dem Zusammenhang und der Analogie mit anderen feststellbaren Geschehnissen“⁴⁶³ dargelegt werden. Für Kessler sind all solche Versuche von „reduktionistischen Deutungen des Osterglaubens und seiner Entstehung“⁴⁶⁴, wie sie angefangen bei David Friedrich Strauß und in wesentlicher Kontinuität zu diesem auch in der modernen Theologie durch Rudolf Bultmann, Willi Marxsen, Edward Schillebeeckx, Rudolf Pesch und Gerd Lüdemann formuliert wurden, unzureichend im Blick auf das biblische Osterzeugnis.⁴⁶⁵ Er formuliert deutlich: „Allen Versuchen, das Zustandekommen der Auferstehungsaussage ohne außergewöhnliche österliche Erlebnisse allein aus alttestamentlich-jüdischen und jesuanischen Vorgaben sowie aus psychischen oder reflexiven Verarbeitungsprozesse in den Jüngern zu erklären (psychogene Visionen; allmähliche Bekehrung und Reifung; Reflexion, Deduktion aus zuhandenen - eventuell auch von Jesus artikulierten - Vorstellungen, Konsensbildung), steht grundlegend und entscheidend das dem Neuen Testament zentrale Moment der unableitbaren *Selbstbekundung* des Auferstandenen entgegen.“⁴⁶⁶ „Die Begegnung mit Jesus kommt immer von außen her auf die Betroffenen zu, die Initiative liegt beim auferstandenen Jesus.“⁴⁶⁷

Darüber hält Kessler solchen genetischen Versuchen entgegen, dass in ihnen „der epistemologische Bruch des Karfreitags“⁴⁶⁸ unzureichend wahrgenommen wird. Mit anderen Worten: die diametral entgegengesetzten Momente von Flucht angesichts des als wohl als Widerlegung Jesu zu verstehenden Kreuzestodes⁴⁶⁹ und plötzlicher Verkündigung der Auferstehung ermöglichen es schlichtweg nicht, die Entstehung des Osterglaubens als einen Prozess aus dem In-

⁴⁶³ Kessler, Sucht den Lebenden, 160.

⁴⁶⁴ Ebd., 161.

⁴⁶⁵ Kessler setzt sich mit all diesen Ansätzen in seiner Auferstehungsmonographie auseinander und unterzieht sie einer differenzierten Analyse. – Vgl. ebd., 161-208, 419-442.

⁴⁶⁶ Ebd., 208.

⁴⁶⁷ Kraus, Jesus, 175.

⁴⁶⁸ Kessler, Sucht den Lebenden, 209.

⁴⁶⁹ Vgl. Oberlinner, Zwischen Kreuz und Parusie, 82-84: Oberlinner bekräftigt Kesslers Verständnis des Karfreitags als Infragestellung Jesu und der Jünger als deren Folgewirkung. Er versteht den „Tod(es) Jesu als Widerlegung seines Anspruchs“ (Ebd., 82.), besonders wenn man kontextuell zu Dtn 21,23 versteht. „Ein missionarisches Wirken aus der Autorität des Gekreuzigten (...) war für die Junger unter den gegebenen Bedingungen des Todes Jesu undenkbar. (...) Für die Verkündigung bedurfte es eines neuen, offenbarenden Impulses“. (Ebd., 83-84.)

neren der Jünger heraus zu verstehen.⁴⁷⁰ Zugleich sieht Kessler in einer solchen Sichtweise auch eine Überforderung des gesamten vorösterlichen Verstehenshorizontes. Die Auferstehungsbotschaft ist in diesen hinein zwar kommunikel, kann aber nicht aus ihm deduziert werden. Vorösterlich existierten zwar die Vorstellung einer Entrückung bzw. einer Aufnahme in den Himmel als Individualschicksal als auch das Konzept einer „endzeitliche[n] Auferweckung der vielen Gerechten (...) als Rückkehr auf die erneuerte Erde zur Teilnahme an der eschatologischen Endzeit“⁴⁷¹. Doch ist „demgegenüber (...) die Behauptung der vorzeitig schon erfolgten, singulär-exzeptionellen Auferweckung des gekreuzigten Jesus und mit ihr des endgültigen Beginns der Endzeit ein absolutes Novum, das alle vorgegebenen jüdischen Denkschemata durchkreuzt.“⁴⁷² Mit anderen Worten: Das spezifische christologische Auferstehungskerygma kann wegen seiner Singularität und Novität nicht genetisch-immanent verständlich gemacht werden.

Was aber ist mit dieser Erkenntnis im Kontext der Reflexion der Historizitätsfrage gewonnen? Für Kessler zeigt sich, dass der neutestamentliche Befund einzig konsistent so ausgedeutet werden kann, dass der historische Bestand der Ostererfahrung ein „von außen kommender inhaltsreicher Neuanstoß“⁴⁷³ ist. Die im Neuen Testament überlieferten Zusammenhänge korrespondieren nicht mit genetischen Erklärungsversuchen.⁴⁷⁴ Eine reale Auferstehung Jesu aus dem Tod, welche sich den Jüngern von außerhalb ihrer selbst aus der wirkmächtigen Dimension Gottes erschließt, muss schriftbezogen als historisch plausibel verstanden werden. Die Ursache für den radikalen Bruch im Verhalten der Jünger besteht in einer „nicht selbst erzeugten, unvermutet und überraschend auf sie zukommenden und sie hinreißenden Begegnung des Auferstandenen.“⁴⁷⁵ Mithin sind Kessler zufolge auch alle unmittelbar nachösterlichen Phänomene wie die „einheitliche Wucht und Schubkraft des österlichen Neuanfangs“⁴⁷⁶ oder die dynamisch-expansive Ausbreitung der frühen Gemeinden nur nachvollziehbar aufgrund eines außerordentlichen und verändernden Neuanstoßes durch die Ostererfahrung, nicht aber aufgrund von reflexiven oder psychologischen Prozessen.⁴⁷⁷

⁴⁷⁰ Vgl. Kessler, *Jenseits*, 310.

⁴⁷¹ Ebd., *Sucht den Lebenden*, 210.

⁴⁷² Ebd.

⁴⁷³ Ebd., 211.

⁴⁷⁴ Vgl. Vögtle, *Osterglauben*, 130: Bei genetischen Erklärungsversuchen bleibt es „im Grunde unverständlich, daß nicht nur das Handeln Gottes am Gekreuzigten als Grund des Glaubens verkündigt wird, sondern Jesus als der Auferweckte und Erhöhte in den Mittelpunkt des Bekenntnisses rückt.“

⁴⁷⁵ Kessler, *Sucht den Lebenden*, 214-215.

⁴⁷⁶ Ebd., 211.

⁴⁷⁷ Vgl. ebd., *Jenseits*, 310-311.

Selbstverständlich ist aufgrund der negativ-abwehrenden Argumentationsstrategie mit all diesen Überlegungen kein Beweis der Tatsächlichkeit der Auferstehung erbracht, sehr wohl aber ein solides, historisches Fundament für das Auferstehungsdogma gelegt.⁴⁷⁸

3.3.1.5 Modalität der Ostererfahrung

Auch wenn die Ostererfahrung als ein von außen kommender Impuls kategorisiert werden kann, so ergeht sie an den Menschen doch nicht jenseits seiner Kapazität, sondern vermittelt durch seinen spezifischen Denkhorizont und seine Wahrnehmungsstruktur.⁴⁷⁹ Auf einer inhaltlichen Ebene bedeutet dies, dass die Ostererfahrung sehr wohl an Verstehensvoraussetzungen der Jünger anknüpft⁴⁸⁰, seien es theologische Vorstellungen wie der „alttestamentliche(n) Glaube(n) an Gottes todüberwindende Macht und seine verlässliche Treue zu seinen Getreuen“⁴⁸¹ oder auch spezifische Erfahrungen mit dem irdischen Jesus. Dies erlaubt in einem wesentlichen Sinn von einer Kontinuität zwischen Karfreitag und Ostern zu sprechen.

Dieser Gedanke ist ebenso bezeichnend für eine Reflexion auf die Modalität der Ostererfahrung. Kessler formuliert grundlegend: „Der Auferstandene aber bediente sich in seiner Begegnung, um sich im Erfahrungszusammenhang der Jünger zu zeigen, ihrer sensitiven, psychisch-imaginativen, kognitiven Fähigkeiten als (zweitursächlichen) Mediums und ermöglichte über deren Aktivierung und Umstrukturierung Evidenz der Wahrnehmung und schöpferische Neufassung der vorgegebenen Vorstellungen.“⁴⁸² Dieses grundlegende Axiom der anthropomorphen Vermitteltheit der Osteroffenbarung erlaubt es Kessler sich eingehender mit dem ‚Wie‘ der Ostererfahrung zu beschäftigen, wenngleich aufgrund des die Grundstruktur des Subjektes transformierenden Effektes dieser Erfahrung eine absolut präzise Klärung des Modus nicht gelingen kann.

Kessler versucht diese Frage im Stil einer negativen Theologie zu eruieren. Einerseits distanziert er sich deutlich von der Annahme, die Begegnungen mit dem Auferstandenen seien „objektivierbare(n) sinnliche(n) Wahrnehmungen“⁴⁸³ gewesen. Zwar spricht das Neue Testament den Begegnungen an diversen Stellen eine sehr materielle Qualität zu. Doch wer solches historisiert, verkennt die Aussageintention der Evangelisten. Alle materiellen Motive sind nach

⁴⁷⁸ Vgl. ebd., Sucht den Lebenden, 212: „Die neutestamentliche Auskunft verdient (...) Gehör. Nichts berechtigt dazu, sie als unglaublich abzutun und in der Überheblichkeit des Modernen vorzugeben, wir verstünden diese Erfahrung des Anfangs besser als diejenigen, die sie gemacht haben“.

⁴⁷⁹ Vgl. ebd., 212-213.

⁴⁸⁰ Vgl. Vögtle, Osterglauben, 84-85.

⁴⁸¹ Kessler, Sucht den Lebenden, 213.

⁴⁸² Ebd.

⁴⁸³ Ebd., 220.

Kesslers Verständnis einzig narrative „Stilmittel, die - unbeschadet der radikal anderen, nicht materiell-körperlichen Leibhaftigkeit des Auferstandenen - zur Abwehr der hellenistischen Auffassung eines leiblosen Auferstehungslebens gerade die leibliche Realität und Identität des Auferstandenen Gekreuzigten herausstellen sollen.“⁴⁸⁴ Andererseits ist für ihn die Vorstellung einer bloß psychogen-subjektiven Vision ebenso inadäquat. Denn sie versteht die Ostererfahrung nur als Produkt immanent-menschlicher, vielleicht unbewusster Verarbeitungsprozesse.⁴⁸⁵ Der Charakter ‚ab extra‘ der neutestamentlich bezeugten Ostererfahrung wird hier unzureichend berücksichtigt.⁴⁸⁶ Wegen dieser zweifachen Abgrenzung scheint der Modus der Ostererfahrung zwischen strikter Objektivität und Subjektivität zu suchen zu sein.⁴⁸⁷ Das bisher evaluierte Kriterium der Immaterialität sowie der Charakter eines Impulses von außen veranlassen Kessler eine weitere Annäherung mit dem Begriff der „von Gott bzw. dem Auferstandenen gewirkte[n] imaginative[n] Vision“⁴⁸⁸ zu versuchen. Darunter versteht er „ganz von Gott gewirkte Visionen eines sonst unserer Wahrnehmung entrückten ‚Gegenstands‘ (Gott, Christus, Heilige, Verstorbene), in denen sich Gott aber, um sich selbst oder anderes zu zeigen, der natürlichen psychophysischen Struktur des visionären Subjektes (mit seinen imaginativen, eidetischen Fähigkeiten) so bedient, daß die Vision auch wirklich ganz der Akt dieses Subjektes ist.“⁴⁸⁹ Kessler befindet auch dieses Modell zum Verstehen der Ostererfahrung aufgrund eines zu stark subjektiven Momentes letztlich für unzureichend. Der Denkversuch einer gottgewirkten imaginativen Vision verortet das göttliche Wirken in einer anthropologischen Tiefenschicht und begreift das visuell-bildliche Moment nur als dessen sekundäres Echo. Die inhaltliche Bestimmung des visionären Gehaltes erfolgt dann aber nicht nur durch das göttliche Einwirken, sondern vor allem durch die „subjektiven und situativen Bedingtheiten des Visionärs.“⁴⁹⁰ Dieser stark genetisch-subjektive Akzent korreliert aber nicht mit dem Charakter ‚ab extra‘ der neutestamentlichen Ostererfahrung.⁴⁹¹ Insofern sich auch dieses vermittelnde Verstehensmodell als nicht geeignet erweist, situiert sich Kessler in der Modalitätsfrage bei einem Agnostizismus⁴⁹² zwischen den Polen einer subjektiven (psychogene bzw. gottgewirkte imaginative Visionen) und objektiven Auferstehungserfahrung. Für Kessler ist der eidetische Modus der Ostererfahrung etwas Exzeptionelles, ein „Sehen“ (...) von ganz unvergleichli-

⁴⁸⁴ Ebd., 220.

⁴⁸⁵ Vgl. ebd., Jenseits, 304.

⁴⁸⁶ Vgl. ebd., Sucht den Lebenden, 221.

⁴⁸⁷ Vgl. ebd., 498.

⁴⁸⁸ Ebd., 221.

⁴⁸⁹ Ebd., 223.

⁴⁹⁰ Ebd., 225.

⁴⁹¹ Vgl. ebd., 223-227.

⁴⁹² Vgl. ebd., 498-499.

cher Art“⁴⁹³, für den der Visionsbegriff inadäquat ist. Auch das Neue Testament verhilft nicht zur Klärung. Zwar intendiert das paulinische „ὥφθη“ „das Moment des Sichtbarmachens und Gesehenwerdens“⁴⁹⁴, ermöglicht aber wie alle übrigen Auskünfte des Neuen Testaments zur Wahrnehmung des Auferstandenen dennoch „keine Schlüsse auf die spezifische Natur der Erscheinungen des Auferstandenen“.⁴⁹⁵

3.3.1.6 Zur Frage des leeren Grabes

In Anschluss an Kesslers Theorie über den Modus der österlichen Erfahrung liegt es nahe, die Frage des leeren Grabes zu reflektieren. Da für Kessler die Ostererfahrung nicht in einer Begegnung mit einem materiell-real Auferstandenen, sondern in einem außerordentlichen, von außen evozierten Sehen gründet, ist es logisch, dass das Grab Jesu nicht leer gewesen sein muss. Kessler unterstreicht, dass auch der zur Zeit Jesu vorherrschende Denkhorizont das Leersein des Grabes keinesfalls erforderlich macht.⁴⁹⁶ Vielmehr sei es für alttestamentlich-apokalyptisches Denken durchaus möglich gewesen, die reale und leibhaftige Auferstehung eines Einzelnen auch angesichts seines präsenten, materiellen Leichnams anzunehmen.⁴⁹⁷ „Der Auferstehungsleib [wurde, so Kessler, im antiken jüdischen Verständnis] (...) zwar [als] personal identisch mit dem gestorbenen Leib, nicht aber [als] materiell identisch mit dem getöteten und verbrannten Körper“⁴⁹⁸ verstanden.

Auch aus heutiger, theologischer Perspektive hält er es nicht für plausibel, das Grab als leer zu postulieren. Diese Position nimmt er ein, weil andernfalls eine einmalige Intervention Gottes in die sonst von ihm stets respektierten, biologisch-physikalischen Gesetzmäßigkeiten der Natur anzunehmen wäre, die nichts Anderes bewirken würde, als die materiellen ‚Überreste‘ Jesu aus dem Wirklichkeitszusammenhang herauszulösen.⁴⁹⁹ Weiterhin betont Kessler die Nicht-notwendigkeit des leeren Grabes, weil es gänzlich den Sinngehalt der Auferstehung verfehlen würde. Ein Beibehalten des materiellen Leibes würde schließlich die Rückkehr in „irdische(n) Natur- und Daseinszusammenhänge“⁵⁰⁰ intendieren, entspräche damit aber nicht der Auferstehungsaussage als Übergang der „ganzen Person in der Totalität ihrer Relatio-

⁴⁹³ Ebd., 227.

⁴⁹⁴ Ebd., 231.

⁴⁹⁵ Ebd.

⁴⁹⁶ Vgl. ebd., Jenseits, 308.

⁴⁹⁷ Vgl. ebd., Sucht den Lebenden, 489-491.

⁴⁹⁸ Ebd., Das Kreuz und die Auferstehung, 177.

⁴⁹⁹ Vgl. ebd., Jenseits, 308.

⁵⁰⁰ Ebd., Sucht den Lebenden, 491-492.

nen⁵⁰¹ in ein vollendetes Leben. Weil „die mit Auferstehungsleib gemeinte neue Wirklichkeit nicht an die biochemische Substanz des irdischen Leibes gebunden oder mit dieser identisch ist“⁵⁰², kann sich systematische Theologie nach Kessler von der Frage des leeren Grabes in gewissem Sinn dispensieren. Im Streit um die Historizität der Auferstehung kann es ihr (zumindest vor dem Hintergrund von Kesslers Auferstehungsverständnis) gleich sein, ob Jesu Leichnam nun verwest oder nicht.⁵⁰³ Gerade weil sie weder für den Osterglauben der Urgemeinde noch für den heutigen konstitutiv ist, kann die Frage, ob das Grab nun leer oder voll war, schlichtweg offen bleiben.⁵⁰⁴

3.3.1.7 Konklusion

Der nachvollzogene Gedankengang Kesslers hat für den zur Disposition stehenden Zusammenhang einer Grundlegung von Christologie einen spezifischen Beitrag geleistet. Er konnte es plausibel machen, den historischen Kernbestand der den Glauben evozierenden Ostererfahrung auf eine „Selbstbekundung des Auferstandenen von Gott her“⁵⁰⁵ zurückzuführen. Die Ostererfahrung hat den Charakter einer „erlittenen Begegnung“⁵⁰⁶ ‚ab extra‘ und kann zumindest schriftgemäß nicht genetisch erklärt werden. Sie ist ein an der menschlichen Grundstruktur anknüpfendes und „ein den Horizont des menschlichen Subjekts prinzipiell sprengendes, radikal wandelndes personales Beziehungsgeschehen“⁵⁰⁷, dessen Subjekt und Grund der zu Lebensgemeinschaft mit Gott erhobene Jesus Christus ist. Im Gegensatz zu Verweyen ist die Ostererfahrung bei Kessler nicht nur ein Handeln Gottes an den Jüngern, sondern in ihr manifestiert und offenbart sich ein ontologisches Geschehen am Christus.⁵⁰⁸ Das Geschehen wird nicht wie bei Verweyen inadäquat als ‚Auferstehung‘ verstanden, sondern die Auferstehungsmetapher ist deshalb angemessen, weil die Semantik des Begriffs den Erfahrungsinhalt erfasst.⁵⁰⁹

Auch wenn Kessler zugestehen muss, den historischen Modus, also das ‚Wie‘ der Erfahrung, nicht positiv bestimmen zu können, so hat er doch zeigen können, dass sowohl die Faktizität

⁵⁰¹ Ebd., 339.

⁵⁰² Ebd., 492.

⁵⁰³ Vgl. Lüdemann, Auferstehung, 216.

⁵⁰⁴ Vgl. Kessler, Sucht den Lebenden, 124.

⁵⁰⁵ Ebd., 216.

⁵⁰⁶ Ebd.

⁵⁰⁷ Ebd.

⁵⁰⁸ Vgl. ebd., 217.

⁵⁰⁹ Vgl. ebd., 219.

(das ‚Dass‘) als auch die inhaltlichen Aspekte (das ‚Was‘) der österlichen Erfahrung historisch-biblisch plausibilisiert werden können.⁵¹⁰

3.3.2 Das systematische Fundament der Christologie

Die historisch-biblische Reflexion auf die Heuristik des Osterglaubens hat nach Kessler den „Aufweis der (Nicht-Un-)Möglichkeit dieser Erscheinungen als näheren, unmittelbaren Auslösers des Osterglaubens“⁵¹¹ erbracht. Allerdings ist damit noch keine prinzipiell-systematische Grundlegung der Christologie vorgelegt worden. Zu diesem Zweck muss zunächst die systematische Signifikanz des bisher Erbrachten reflektiert werden, um davon ausgehend den systematischen Sachgrund des Christusbekenntnisses zu bestimmen.

3.3.2.1 Die Differenz von historischem Erkenntnisgrund und bleibendem Sachgrund

Dass die ursprünglichen Ostererfahrungen nicht das bleibende Sachfundament des Glaubens an Jesus als den Christus sein können, haben bereits Verweyens Darlegungen über den ‚gargstig breiten Graben‘ ausreichend deutlich gemacht.⁵¹² Aufgrund der geschichtlichen Einmaligkeit der Ostererfahrung ist die sich in diesen geschichtlichen Realitäten mitteilende Evidenz über die besondere Bedeutung Jesu Christi nur einer bestimmten Zahl an Jüngerinnen und Jüngern gegeben. Das heutige Glaubenssubjekt steht zu dieser ursprünglichen Erfahrung in einem spezifischen Distanzverhältnis, insofern es nur indirekt, mittels von Berichten auf diese Erfahrung rekurrieren kann. Die „Ostererscheinungen [sind für Kessler] nicht der bleibende und hinreichende Sachgrund des (Oster-) Glaubens“⁵¹³, sodass es zur aktuellen Glaubensverantwortung auch nicht ausreicht, auf sie zu verweisen. Dennoch ist die Ostererfahrung auch systematisch relevant. Kessler sieht in ihr den „einmalige[n] geschichtliche[n] Ursprung und ursprüngliche[n] Erkenntnisgrund des Osterglaubens“⁵¹⁴. Die systematische Rechtfertigung des Glaubens kann trotz deren Einmaligkeit an der Ostererfahrung ansetzen. Denn in ihr findet das Glaubenssubjekt „vollends und definitiv“ den „unbedingten Grund des Osterglaubens“⁵¹⁵: den dreifaltigen Gott.

⁵¹⁰ Vgl. ebd., 235.

⁵¹¹ Ebd., 236.

⁵¹² Vgl. Kap. 2.3.5 ‚Das Argument der geschichtlichen Glaubensvermittlung‘, S. 22-26.

⁵¹³ Kessler, Sucht den Lebenden, 238.

⁵¹⁴ Ebd.

⁵¹⁵ Ebd.

3.3.2.2 Die Ostererfahrung als notwendiger Bestandteil des Glaubensgrundes

Entgegen theologischer Positionen wie denen von Verweyen oder Pesch, wonach der Christusglaube mit Abschluss von Jesu Erdenleben hinreichend begründet ist, reklamiert Kessler für die Begründetheit des Glaubens die Notwendigkeit einer „neuen Tat Gottes am Gekreuzigten“⁵¹⁶. Für ihn ist es nicht annehmbar, eine Evidenz von Jesu einzigartiger Bedeutung im Angesicht des Kreuzes zu deklarieren. Der Karfreitag verkörpert einen radikalen Bruch im Glauben der Jünger, aber auch in der Geschichte Jesu selbst. Darüber hinaus stellt der Kreuzestod Jesu auch die Wirklichkeit Gottes selbst radikal in Frage, insofern Jesus „den Herrschaftsantritt und die Gegenwart des unbedingt liebenden Gottes an sein persönliches Auftreten geknüpft“⁵¹⁷ hatte. Mit seinem Tod stehen Jesus selbst und der von ihm verkündete Gott in Frage.⁵¹⁸ Daher kann „Jesu Bedeutung und Botschaft (...) nach seinem Tod und ohne ihn (ohne seine neue Präsentation und Präsenz) nicht mit hinlänglichem Grund festgehalten werden.“⁵¹⁹ Zwar räumt Kessler ein, dass es den Jüngern möglich gewesen wäre die Gestalt Jesu trotz seines Todes als bedeutungsrelevant zu artikulieren, besonders seine ethische und hoffnungsvolle Botschaft, dies allerdings ohne ein hinreichendes Sachfundament.⁵²⁰ Gerade der spezifische Kern der jesuanischen Botschaft vom „rechtfertigende[n] und rettende[n] Gott als wahrhaft nahegekommene Realität (...) wäre zur Illusion geworden.“⁵²¹ Dass die Jünger aber trotz des Todes Jesu mit diesem spezifischen Akzent seine Gottesbotschaft verkünden, ist nach Kessler nur möglich und bleibend gültig begründet „aufgrund der - über Jesu Leben und Sterben hinausgehenden - neuen Tat Gottes am getöteten Jesus und aufgrund ihrer Offenbarung.“⁵²² Die reale, ontologische Auferstehung Jesu ist also auch auf einer sachlogischen Ebene unabdingbares Fundament des Glaubens an Jesus Christus. „Nur der Gekreuzigte als der Auferstandene vermochte und vermag den Glauben an ihn aufrechtzuerhalten.“⁵²³

⁵¹⁶ Ebd., 239.

⁵¹⁷ Ebd., 240.

⁵¹⁸ Vgl. Oberlinner, Gott aber hat ihn auferweckt, 74: „Der Kreuzestod Jesu ist letztendlich für Jesus und auch für die Männer und Frauen seines Jüngerkreises deshalb die große Krise, weil es dabei um Gott und um seine Vollmacht geht, und weil angesichts der Kreuzes die Frage, ob Jesus sich zu Recht auf Gott berufen hat, auf den ersten Blick negativ entschieden war.“

⁵¹⁹ Kessler, Sucht den Lebenden, 240.

⁵²⁰ Vgl. ebd., Auferstehung (NHthG), 130.

⁵²¹ Ebd., Sucht den Lebenden, 241.

⁵²² Ebd., 242.

⁵²³ Ebd.

3.3.2.3 Der zu Ostern offenbare trinitarische Gott als zureichender Glaubensgrund

Trotz der absoluten Notwendigkeit der geoffenbarten, realen Auferstehung Jesu Christi genügt sie isoliert betrachtet noch nicht als bleibendes Sachfundament der Christologie. Wie das vorösterliche, im Kreuzesgeschehen kulminierende Leben Jesu so stellt auch die an ihm sich ereignende Auferstehung für Kessler nur eine notwendige, aber noch nicht hinreichende Grundlage des Glaubens an ihn und den sich in ihm mitteilenden, dreifaltigen Gott dar.⁵²⁴

Zureichender, konstitutiver Grund kann einzig das Christusgeschehen in seiner Ganzheit und trinitarischen Strukturiertheit sein, also „der irdische und gekreuzigte Jesus als der österlich Auferstandene und im Geist neu Gegenwärtige.“⁵²⁵ Weder Inkarnation und Kreuz für sich allein, noch eine isolierte Referenz auf die Auferstehung, sondern einzig alle drei christologischen Grundmomente als synthetische Einheit können rechtfertigende Grundlage für den Glauben an Jesus als göttliche Selbstmitteilung sein.

Diese inhaltliche Bestimmung führt Kessler zufolge aber zu einer notwendigen Doppelcharakteristik der Glaubensbegründung. Die von Verweyen aus dem Theorem der Inkarnation deduzierte und vehement geforderte Geschichtlichkeit des Glaubens ist zwar auch in Kesslers Konzeption vorhanden, muss aber in Folge seines Denkens noch pneumatologisch erweitert werden. Auch Kessler konstatiert, dass die „Gewißheit des Glaubens [durch Jesu Leben und Sterben sowie die Ostererfahrung] (...) sinnlich-geschichtlich vermittelt [und in diesem Sinne inkarnationstheologisch begründet] ist.“⁵²⁶ Doch ist seiner Ansicht nach für das heutige Glaubenssubjekt auch die Gegenwärtigkeitserfahrung Christi durch das Wirken des Geistes notwendig, um einen „tragfähigen Grund“⁵²⁷ für den eigenen Glauben zu haben. Kessler formuliert (im Gegensatz zum reinen Inkarnationstheologen Verweyen) wie folgt: „Inkarnationstheologisch allein ist der Osterglaube demnach nicht zu begründen, sondern nur - durch den kreuzestheologischen Bruch hindurch - zugleich pneumatologisch, mit anderen Worten: nur im vollen Sinne ökonomisch-trinitätstheologisch. Der trinitarische Gott, der sich mit Ostern (und dem theologisch damit verbundenen Pfingsten) definitiv offenbar macht, ist der eigentliche, unbedingte und letzte Grund des Glaubens.“⁵²⁸

⁵²⁴ Vgl. ebd., 242-243.

⁵²⁵ Ebd., 243.

⁵²⁶ Ebd.

⁵²⁷ Ebd., 244.

⁵²⁸ Ebd.

3.3.3 Der Sachgrund des Glaubens und das heutige Glaubenssubjekt

Neben der synchron-systematischen Frage, worin der Glaube an Jesus Christus sein materiales Fundament hat, muss auch die diachrone Dimension der Glaubensrechtfertigung reflektiert werden: der Problembefund zwischen der geschichtlichen Einmaligkeit des Christusereignisses und dem Bestreben des heutigen Glaubenssubjektes, in zeitlicher Distanz zu diesem seinen Glauben zu rechtfertigen, soll im Folgenden eine Antwort erhalten.

3.3.3.1 Osterglaube als geschichtlicher Ort der Auferstehung

Zur Beantwortung dieser Problematik reflektiert Kessler in einem ersten Schritt auf die Spezifität der Ostererfahrung und des Osterglaubens der Jünger. Bereits im Rahmen der hermeneutischen Vorklärungen ist für ihn deutlich geworden, dass die Auferstehung kein historisch-empirisches Faktum sein kann. Um zu einer „geschichtliche(r)[n] Gegebenheit“⁵²⁹ zu werden, bedarf sie eines spezifischen (geschichtlichen) Mediums und dies ist der „Glaube der apostolischen Urzeugen“⁵³⁰. Die Auferstehung konstituiert sich somit *als geschichtliche Realität* in und gemeinsam mit dem Glauben der Jünger, obgleich sie - weil (onto-)logisch vorausliegend - mit diesem Glauben nicht identifiziert werden darf.⁵³¹ Diese Untrennbarkeit von Jesu Auferstehung, die sich in der Ostererfahrung konkretisiert, und dem Osterglauben begründet für Kessler eine einzigartige Stellung der Jünger erster Hand und eine bleibende Dependenz aller Anderen, die sich zu Jesus als dem Auferstandenen und bleibend Gegenwärtigen bekennen. In gewissem Sinn sind die Jünger erster Hand „Privilegierte des Anfangs“⁵³², die die Gegenwart des auferstandenen Gekreuzigten in spezifischer, nur ihnen gewährter Weise erfahren durften. Dennoch war auch ihr Glaube (wie auch der unsrige) kein Automatismus angesichts einer überwältigenden, nur bejahbaren Erfahrung, sondern ebenso ein freier Akt der Antwort.⁵³³

Kessler macht darauf aufmerksam, dass der Osterglaube der Urzeugen als „Ort und Medium des ursprünglichen In-Erscheinung-Tretens des Auferstandenen in der Geschichte“⁵³⁴ aber nicht ein singulär-punktueller Geschehen bleibt, sondern sich expansiv-dynamisch in die Geschichte hinein artikuliert, indem er Menschen zu einer Gemeinschaft im Bekenntnis des österlichen Glaubens zusammenführt. Die Präsenz des Auferstandenen hat damit neben dem

⁵²⁹ Ebd., Auferstehung (NHthG), 131.

⁵³⁰ Ebd., Sucht den Lebenden, 247.

⁵³¹ Vgl. ebd.

⁵³² Ebd., 250.

⁵³³ Vgl. ebd.

⁵³⁴ Ebd., Christologie, 291.

primären geschichtlichen Ort der Ostererfahrung noch einen sekundären in deren Folgewirkung. Auch „die durch die Begegnungen des Auferstandenen zusammengerufene neue Gemeinschaft der Jünger im Glauben [kann als] das innergeschichtlich manifeste Zeichen und Medium der fortwährenden Gegenwart des Auferstandenen in der Geschichte“⁵³⁵ begriffen werden.

3.3.3.2 Qualitative Einmaligkeit der Jünger ‚erster Hand‘

Kessler hält fest, dass eine bleibende und qualitative Differenz zwischen den apostolischen Urzeugen und allen übrigen Glaubenden besteht. Diese Präferenz ergibt sich aus einem doppelten Moment: Einerseits sind die Urzeugen dadurch privilegiert, dass sie Jesus vor seinem Tod am Karfreitag kannten und deshalb einzig in der Lage waren den am Kreuz Gestorbenen mit dem Auferweckten zu identifizieren.⁵³⁶ Andererseits ist nicht zu bestreiten, dass die ursprüngliche Ostererfahrung eine „exzeptionelle, geschichtlich einzigartige und später so nicht wiederholbare Durchbruchserfahrung des Anfangs darstellt.“⁵³⁷ Allein aufgrund der Tatsache, dass die Ostererfahrung eine originäre, ursprüngliche, außerhalb jeder Korrelation stehende Erfahrung gewesen ist, hat sie einen spezifischen Status sowie eine spezifische Struktur.⁵³⁸ Alle späteren, analogen Glaubenserfahrungen, die es nach Kessler in der Grundwirklichkeit von Gemeinde durchaus gibt, sind qualitativ und strukturell different. Zugleich sind sie bleibend auf die Ursprungserfahrung hingeordnet und erschließen sich von dieser her.⁵³⁹ Mit anderen Worten: Spätere Glaubenserfahrungen stehen in Analogie und Dependenz zur originären Ostererfahrung.⁵⁴⁰

Kessler verdeutlicht den besonderen Status der Ostererfahrung der Urzeugen, indem er von ihnen als „transzendente[n] Erfahrung[en]“⁵⁴¹ spricht, in denen die Erfahrungsbedingungen selbst neu konstituiert werden. Die Ostererfahrung transformiert den Erkenntnishorizont grundlegend und dies nicht nur existentiell für all jene, die diese Erfahrung machen, sondern anthropologisch-universal. Mit dieser originären, aber von Anfang an intersubjektiven und

⁵³⁵ Ebd., Sucht den Lebenden, 251.

⁵³⁶ Vgl. ebd., Auferstehung (NHthG), 131.

⁵³⁷ Ebd., Sucht den Lebenden, 254.

⁵³⁸ Vgl. Kasper, Jesus der Christus, 217-218: „Der Anfang ist nie nur der erste Punkt einer Reihe weiterer Zeitpunkte; der Anfang enthält das Folgende, und er ist das nie eingeholte Gesetz, unter dem alles andere steht. Der Anfang transzendiert und immaniert die aus ihm resultierenden Zeitpunkte; er hat damit eine qualitativ und nicht nur quantitativ andere Struktur als diese und kann deshalb erkennend nie adäquat eingeholt werden.“

⁵³⁹ Kessler, Sucht den Lebenden, 254-255.

⁵⁴⁰ Vgl. ebd., Auferstehung (LThK), 1186; vgl. Kasper, Walter, Der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi vor dem Forum historischer Kritik, in: ThQ 153 (1973), 239.

⁵⁴¹ Kessler, Sucht den Lebenden, 255.

später tradierten Erfahrung des real Auferstandenen sind die Horizonte und Grenzen des Verstehens und Erkennens so gesetzt, dass über die Menschheitsgeschichte hinweg Erfahrungen mit dem bleibend präsentischen Christus gemacht werden können. In diesem Sinn sind alle späteren Glaubenserfahrungen von den ursprünglichen und zugleich transzendental-universalen abhängig.⁵⁴²

3.3.3.3 Glaubensverantwortung der Jünger ‚zweiter Hand‘

Trotz der herausgearbeiteten Eigenheit der originären Ostererfahrung und des spezifischen Status der Urzeugen ist auch der spätere Glaube weder haltlos noch einzig auf das Urzeugnis angewiesen, sondern „gründet [ebenso] (...) in eigener existentieller Erfahrungsevidenz.“⁵⁴³ Wie Kessler ausführt, spricht bereits das Neue Testament wie in der Emmauserzählung (Lk 24,13-34) von Orten der Begegnung mit dem Auferstandenen außerhalb der Erfahrung der Urzeugen. Solche Orte können lebendige Gemeindeerfahrungen, das sakramentale Geschehen, aber auch konkret begegnende Mitmenschen sein.⁵⁴⁴ Für Kessler sind all diese Erfahrungen ebenso wie die der Urzeugen unmittelbare und personal-existentielle Begegnungen mit Christus in seiner Gegenwärtigkeit.⁵⁴⁵ Als analoge Erfahrungen können sie zu einem Konsens mit dem apostolischen Urzeugnis anleiten und dienen zugleich für die eigene Glaubensevidenz.

Mit dieser pneumatologischen Perspektive kann aber nur ein Teil des Glaubensfundamentes gelegt sein. Ein zweiter Aspekt der Glaubensverantwortung des heutigen Subjektes beruht ohne Zweifel auf dem historischen Fundament gemachter, ursprünglicher Ostererfahrung.⁵⁴⁶ Kessler pointiert, dass dieses Zeugnis aber nicht blind akzeptiert werden kann, sondern, weil Glaube eben existentieller Akt des ‚Ich‘ ist, argumentativ und subjektiv verantwortet werden muss.⁵⁴⁷

Einen ersten, das Osterzeugnis der Jünger plausibilisierenden Grund erkennt das Subjekt in seinem sich im humanen Selbstvollzug zeigenden Verwiesensein auf etwas jenseits der Grenze des Todes.⁵⁴⁸ Der Mensch ist, wie Rahner es zur Sprache bringt, „das Wesen einer unbe-

⁵⁴² Vgl. ebd.

⁵⁴³ Ebd., Auferstehung (LThK), 1186; vgl. Rahner, Grundkurs, 270.

⁵⁴⁴ Vgl. Kessler, Christologie, 430.

⁵⁴⁵ Vgl. ebd., 291; ders., Sucht den Lebenden, 257.

⁵⁴⁶ Vgl. Rahner, Karl, Art. ‚Auferstehung Jesu‘, in: Herders theologisches Taschenlexikon, Bd. 1, hrsg. v. K. Rahner, Freiburg-Basel-Wien 1972, 240-241.

⁵⁴⁷ Vgl. Kessler, Sucht den Lebenden, 258-259.

⁵⁴⁸ Vgl. Kap. 3.2 „Philosophische Plausibilisierung des Auferstehungsglaubens“, S. 67-71.

grenzten Transzendentalität⁵⁴⁹, beziehungsweise jenes Subjekt, das in seiner eigenen, unhinterfragbaren und damit transzendentalen Grundstruktur eine Auferstehungshoffnung vorfindet. Das apostolische Urzeugnis ist aufgrund dessen zwar noch immer „unvertraut und befremdlich (...) [, aber] dennoch nicht etwas, was gänzlich außerhalb unseres Erwartungs- und Erfahrungshorizontes liegt.“⁵⁵⁰ Dass zu dem Auferstehungskerygma somit noch ein anderer, transzendentaler Zugangsweg existiert, versteht Kessler als einen ersten Grund für die Konsistenz der Ostererfahrung der Jünger.

Eine zweite Möglichkeit, die Glaubwürdigkeit des Osterzeugnisses aufzuzeigen, ist der Weg der historischen Vergewisserung.⁵⁵¹ Dieser kann sowohl verschiedene Aspekte der Lebensgeschichte Jesu wie auch den spezifischen Inhalt der zur Sprache gebrachten Ostererfahrung - als „neue Begegnung und Selbstkundgabe des Gekreuzigten als Auferstandenen“⁵⁵² - als historisch glaubwürdig ausweisen. Eine derartige historische Bemühung ist in einem theologischen Sinn unerlässlich angesichts des sinnlich-geschichtlichen Vermitteltseins von Offenbarung. Wie bereits betont, kann der Glaube in seinem spezifischen Konstruktionspunkt, der Auferstehung Jesu, nicht bewiesen werden. Wohl aber kann, so Kessler, glaubhaft gemacht werden, „daß der Glaube (an die Auferstehung Jesu) nicht eine willkürliche Setzung darstellt, sondern in realem Geschehen wurzelt und an ihm entsteht.“⁵⁵³

Ein drittes, historisch-inhaltslogisches Argument sieht Kessler in der inneren Kohärenz von Auferstehungsbotschaft und der Programmatik des irdischen Jesus oder dem Schöpfungsglauben. Diese immanente Logik zwischen der Osterbotschaft der Jünger und jesuanischen und schöpfungstheologischen Voraussetzungen kann von der Authentizität des apostolischen Urzeugnisses überzeugen.⁵⁵⁴

Auch aus der heutigen Perspektive erfährt das Osterzeugnis der Jünger Bestätigung, insofern noch immer dazu korrelierende Erfahrungen mit dem lebendigen und präsentischen Christus gemacht werden können. Medium dieser existentiellen Begegnung mit dem Auferstandenen ist für Kessler die „erlebte Gemeinschaft und Solidarität im Namen Jesu“⁵⁵⁵. Diese gegenwärtige Erfahrung spielt für die Glaubensevidenz des heutigen Subjektes eine entscheidende, nicht substituierbare Rolle. Sie ist gar erst jene „hinreichende Bedingung für die Erkenntnis der Auferstehung und Gegenwärtigkeit Jesu“⁵⁵⁶, insofern sie in ihrer aktuellen Erfahrungsqua-

⁵⁴⁹ Rahner, Mensch, 25.

⁵⁵⁰ Kessler, Sucht den Lebenden, 259.

⁵⁵¹ Vgl. Kap. 3.3.1 ‚Das geschichtliche Fundament der Christologie‘, S. 71-82.

⁵⁵² Kessler, Sucht den Lebenden, 260.

⁵⁵³ Ebd., 261.

⁵⁵⁴ Vgl. ebd.; ders., Auferstehung (LThK), 1187.

⁵⁵⁵ Ebd., Sucht den Lebenden, 262.

⁵⁵⁶ Ebd.

lität der subjektiven Dimension des Glaubens gerecht wird. Gleichmaßen kann die religiöse Erfahrung zu einer theoretischen Rechtfertigung herangezogen werden, weil die strukturelle Analogie von heutiger und historischer Ostererfahrung dem Zeugnis der damaligen Erfahrung Konsistenz und Überzeugungskraft verleiht.

Ein letzter Aspekt, den der Glaubende nach Kessler benennen kann, um seine Bezugnahme auf den ursprünglichen Osterglauben der Jünger zu rechtfertigen, ist jener der „praktische[n] Bewährung“⁵⁵⁷ dieses Glaubens durch solidarische Lebenspraxis. Die konkrete Verwirklichung zu Ostern analoger Erfahrungen stellt „ein[en] motivierende(r)[n] Hinweis für den [dar], der zu sehen und hören bereit ist. Sie bildet für ihn das praktische und konkrete Zeichen, das ihm die bezeugte Auferstehung des Gekreuzigten glaubhaft machen kann.“⁵⁵⁸ Kessler spricht der Vergegenwärtigung österlicher Realität in konkreter Praxis eine besondere Valenz zu. Diese ist seiner Ansicht nach das „vielleicht stärkste Motiv der Glaubwürdigkeit der Osterbotschaft“⁵⁵⁹, insofern sich die Glaubensgenese meist nicht auf einer intellektuell-argumentativer, sondern auf ganzheitlich-affektiver Ebene ereignet. Vielmehr als von einem Wort ist der Mensch von einem praktischen Lebenszeugnis affiziert, sodass die theologische Glaubensbegründung meist eher von sekundärer Stellung im Glaubensprozess ist. Kessler ist es wichtig zu betonen, dass die Gegenwärtigkeit des Auferstandenen nicht mit konkreter, menschlicher Lebenspraxis im Sinne Jesu identifiziert werden darf. „Die Glaubenspraxis stellt die Wahrheit des Osterglaubens nicht her, sondern setzt sie voraus“⁵⁶⁰ und ist deren Folgewirkung. Sie beweist die Auferstehung nicht, sondern bewährt deren Realgehalt als tragende Lebensgrundlage.

Mit all diesen Überlegungen konnte das Osterzeugnis multiperspektivisch verantwortet werden. Der Glaube an Jesus Christus hat seinem Wesen gemäß sicherlich keinen zwingend-bewiesenen Charakter, sondern ist freies Angebot des Auferstandenen. Wohl aber hat er auch heute ein anthropologisches, historisches und gegenwärtig-erfahrungsbezogenes Fundament. Der Glaube an Jesus Christus als Offenbarung des dreifaltigen Gottes ist also im ganzen trinitarischen Christusgeschehen begründet, das mit Ostern definitiv und vollendet explizit wurde und auf das sich auch das heutige Glaubenssubjekt verantwortet beziehen kann. Christologie ist von diesem Konstruktionspunkt her damals *wie heute* begründet möglich.

⁵⁵⁷ Ebd., 263.

⁵⁵⁸ Ebd., 263-264.

⁵⁵⁹ Ebd., 264.

⁵⁶⁰ Ebd., 263.

3.4 Systematisches Verständnis der Auferstehung Jesu

Durch die vorausgehenden fundamentaltheologischen Überlegungen konnte Kessler zeigen, dass das Christusbekenntnis in einer historisch realen Auferstehung Jesu sein entscheidendes Fundament hat. Der Glaube und die Christologie ruhen auf dem gesamten Christusgeschehen, wobei sich in der Auferstehung der trinitarische Gott vollends und definitiv offenbar gemacht hat. Dieser Grund des Glaubens ist auch dem heutigen Glaubenssubjekt zugänglich. Im Folgenden geht es nun darum, auf einer inhaltlich-dogmatischen Ebene die christologischen Dimensionen der Auferstehung zu beschreiben. Auch hierbei soll deutlich werden, wie fundamental der Christusglaube auf die reale Auferstehung Jesu angewiesen ist.

3.4.1 Auferstehung als Bestätigung und Vollendung Jesu (geschichtliche Dimension)

Auch wenn der Person Jesu und seiner radikal proexistenten Lebenspraxis auch intrinsisch eine gewisse Überzeugungskraft zukommt⁵⁶¹ - insofern sich bis heute viele, auch atheistisch gesinnte Menschen von solcher Nächstenliebe und Humanität inspirieren lassen - so stellt sich doch die Frage nach deren Begründetsein und deren Sinnhaftigkeit. Die Lebensgeschichte Jesu radikalisiert diese Frage noch einmal. Gerade angesichts seines Todes am Kreuz erscheint sein Leben und seine Botschaft in Wort und Tat als vergeblich und negiert.⁵⁶² Der Karfreitag verkörpert aber nicht nur eine jesuanische Katastrophe, er ist auch der äußerste Punkt der theodramatischen Infragestellung Gottes, insofern Jesus die Realität Gottes an seine Person geknüpft hatte.⁵⁶³ Er verkündete nämlich „Gottes vergebende, befreiende und rettende Herrschaft als schon gegenwärtige Wirklichkeit“⁵⁶⁴ in seiner Person. „Dieser Kern kann nur wahr sein, wenn Jesus selber nicht tot geblieben ist.“⁵⁶⁵

Für Kessler ist die ganze Gestalt Jesu, aber auch seine eschatologische Qualität als Offenbarung Gottes unauflöslich mit der Frage der Auferstehung verbunden. Ohne sie „hätte es christlichen Glauben nach Jesu Kreuzestod nie gegeben.“⁵⁶⁶ Die Auferstehung bestätigt und beglaubigt ihn als den Messias⁵⁶⁷ und ist Grund und Fundament an ihn und an den zu glauben, der ihn gesandt hat. Ohne die Auferstehung wäre der Glaube an Jesus und an den sich in ihm

⁵⁶¹ Vgl. ebd., 313.

⁵⁶² Vgl. ebd., Christologie, 283.

⁵⁶³ Vgl. ebd., Sucht den Lebenden, 314-315; vgl. Böttigheimer, Lehrbuch, 412.

⁵⁶⁴ Kessler, Sucht den Lebenden, 315.

⁵⁶⁵ Ebd.

⁵⁶⁶ Kessler, Hans, Erlösung als Befreiung?. Inkarnation, Opfertod, Auferweckung und Geistgegenwart Jesu im christlichen Erlösungsverständnis, in: SdZ 192 (1974), 13.

⁵⁶⁷ Vgl. ebd.

mitteilenden, dreifaltigen Gott grund- und sinnlos. Was aber resultiert aus diesem grundlegenden Zusammenhang für eine Theologie (bzw. Christologie) der Auferstehung?

Vorrangig ist in Kontrast zu Verweyens Verständnis zu betonen, dass nach Kessler Auferstehung als „eine dem Kreuzesgeschehen gegenüber selbstständige, neue Tat Gottes [am Gekreuzigten und] (...) nicht nur [als] dessen noetische Kehrseite“⁵⁶⁸ aufzufassen ist. Sie ist ein reales, ontologisch neues Geschehen am gekreuzigten Jesus, das an ihm und nicht nur an den Jüngern etwas verändert.⁵⁶⁹ Sowohl der Glaube der Jünger als auch Jesus selbst wurden auf-erweckt zu neuem Leben.⁵⁷⁰

Aus diesem theologischen Verständnis Kesslers geht hervor, dass es absolut unzureichend ist, die Auferstehung in ihrer christologischen Funktion als bloße Bestätigung Jesu zu begreifen. Sie „ist kein bloß deklarativer, sie ist ein kreativer Akt.“⁵⁷¹ Sie ist nicht nur ein ‚Ja‘ zur Botschaft Jesu, sie ist ein ‚Ja‘ zu seiner Person und als solches, von Gott her gesprochenes ‚Ja‘ zugleich beziehungsstiftend und damit todüberwindend. Die Person Jesu wird nach Kessler durch die Auferstehung nicht nur beglaubigt, sondern erfüllt und vollendet.⁵⁷² Oder noch präziser formuliert: „Durch die schlechthin neuschöpferische Tat Gottes ist er [d.h. Jesus] in Gottes eigenes Leben aufgenommen und findet in der völlig neuen Existenzweise bei Gott die endgültige Identität seines Menschseins und die Erfüllung seiner irdischen Geschichte.“⁵⁷³

Trotz dieser von Kessler so betonten, spezifischen Signifikanz der Auferstehung für das gesamte Christusereignis warnt er vor einer vorschnellen Fixierung dieses Momentes. Vielmehr hat die Auferstehung auch eine erschließende Funktion für die Bedeutung von Jesu Leben und Sterben und muss in einem untrennbaren Konnex zu diesen gesehen werden, soll Christologie nicht zu einer triumphalistischen Gottesrede degenerieren.⁵⁷⁴

3.4.2 Auferstehung als Erkenntnisort der Bedeutung Jesu (epistemologische Dimension)

Neben ihrer ontologisch-innovativen Dimension als bestätigende Vollendung Jesu hat die Auferstehung auch eine spezifisch epistemologische Relevanz in Bezug auf das ganze Christusereignis. Sie ist „das Offenbarwerden dessen, was im Leben und Sterben Jesu selbst schon geschehen ist und wer Jesus selber ist.“⁵⁷⁵ Erst die „Ostererfahrung und [der] Osterglaube (...)“

⁵⁶⁸ Barth, Karl, Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1. Die Lehre von der Versöhnung, Zürich 1953, 335.

⁵⁶⁹ Vgl. Kessler, Sucht den Lebenden, 504.

⁵⁷⁰ Vgl. ebd., Auferstehung (NHthG), 134; ders., Christologie, 427.

⁵⁷¹ Ebd., Sucht den Lebenden, 317.

⁵⁷² Vgl. ebd.; vgl. ders., Auferstehung des Gekreuzigten, 25.

⁵⁷³ Ebd., Sucht den Lebenden, 317.

⁵⁷⁴ Vgl. ebd., 318; vgl. ders., Auferstehung (NHthG), 135.

⁵⁷⁵ Ebd., Sucht den Lebenden, 318.

bilden (...) den ausschlaggebenden Erkenntniszugang zu Leben, Kreuz und Person Jesu von Nazareth⁵⁷⁶ und ermöglichen ein Verstehen von Jesu Messianität durch die Diskontinuität des Karfreitags hindurch. Die Auferstehung ist nach Kessler also das hermeneutische (oder auch noetische) Prinzip des gesamten Christusereignisses.⁵⁷⁷ Erst sie, nicht schon das Kreuz, erschließt die Wesens- und Aktionseinheit von Jesus und Gott selbst und verdeutlicht, dass mit Jesus dem Christus die eschatologische Wirklichkeit angebrochen ist.

Die Überlegungen hinsichtlich der bestätigenden Funktion der Auferstehung und - darin impliziert - ihrer gnoseologischen Relevanz bedingen, dass auch alle anderen Momente und Sinngehalte des Christusereignisses sich erst retrospektiv unter der Hermeneutik der real erfahrenen Auferstehung erschließen. Dies gilt sowohl in Bezug auf die Inkarnation als auch in Bezug auf das Kreuzesgeschehen, also in Bezug auf die soteriologische Qualität des Lebens wie des Sterbens Jesu.⁵⁷⁸ Erst aus dem Blickwinkel der Auferstehung „kann dann auch gesagt werden, daß Jesu gesamtes Menschsein die erschöpfende Selbstaussage Gottes in die Geschichte hinein [ist], also die Inkarnation des Wortes oder Sohnes Gottes“⁵⁷⁹. Selbiges kann auch mit Blick auf das Kreuz fortgedacht werden. Denn keineswegs ist die besondere Qualität von Jesu Sterben als heilsbedeutsames Leiden der inkarnierten zweiten Person der Trinität selbstevident. Vielmehr ist Jesu Gottsein und damit auch die Soteriologie des Kreuzes „in der Erniedrigung und Vernichtung Jesu unter dem geradezu grauenvollen Gegenteil verborgen und für alle Augen unsichtbar.“⁵⁸⁰ Erst die Auferstehung erschließt die zum Sichtbaren geradezu paradoxe Realität, „daß Gott sein Gottsein gerade in der Passion, in der äußersten Dahingabe und Ohnmacht dieses Menschen bewährt.“⁵⁸¹ Die eschatologisch neue Tat Gottes am Gekreuzigten lässt Sein und Werk Jesu erst verstehen, doch darf daraus nicht gefolgert werden, dass die Auferstehung auch singulär ausreichend wäre. Das ganze Christusereignis in der reziproken Verwiesenheit von Leben, Sterben und Auferstehen ist heilsrelevant⁵⁸², wobei sich die soteriologische Qualität all dieser Momente erst aus der österlichen Perspektive eröffnet.

⁵⁷⁶ Ebd., 319.

⁵⁷⁷ Vgl. ebd., 318.

⁵⁷⁸ Vgl. Kessler, Hans, Art. ‚Erlösung‘, in: NHthG, Bd. 1, 244.

⁵⁷⁹ Ebd., Christologie, 427.

⁵⁸⁰ Ebd., Sucht den Lebenden, 320.

⁵⁸¹ Ebd.

⁵⁸² Vgl. ebd., 504.

3.4.3 Auferstehung als Erhöhung Jesu (ontologische Dimension)

In Fortführung der bereits angeklungenen Dimensionen der Auferstehung legt es sich nahe, nun noch einmal präziser auf die seinsmäßige Veränderung, die sich mit der Auferstehung am Christus ereignet hat, einzugehen. Kessler zufolge ist diese Veränderung am angemessensten „als Erhöhung in die ausgezeichnete Position äußerster Gottesunmittelbarkeit und Anteilhabe an Gottes eigener Macht“⁵⁸³ zu begreifen. Der am Kreuz noch „Erniedrigte [ist] in ganz einzigartiger Weise erhöht“⁵⁸⁴ und hat „Anteil (...) an Gottes eigener Zukunfts-, Gegenwarts- und Aktionsmacht.“⁵⁸⁵

Bereits die urchristlichen Gemeinden reflektierten die besondere Stellung des auferstandenen Gekreuzigten in ersten Formen christologischer Explikation. Sie verbalisierten den besonderen Status Jesu nach seiner Auferstehung mit Hilfe bereits alttestamentlich vorgeprägter Sprachmuster, indem sie von ihm als Menschensohn, inthronisiertem König⁵⁸⁶, Kyrios oder Sohn Gottes⁵⁸⁷ sprachen. Diese Denkversuche einer expliziten Erhöhungschristologie liefen aber bereits die Gefahr eines adoptianistischen⁵⁸⁸ Missverständnisses. Denn sie legten nahe, die Auferstehung so zu begreifen, „als sei Jesus erst durch (...) [sie] zum Messias, Gottessohn und Herrn gemacht worden, dies in seinem Erdenleben und Sterben am Kreuz also noch nicht gewesen“⁵⁸⁹. Doch dass Jesus erst mit seiner Auferstehung Anteil am göttlichen Sein erhalten habe, wurde als unzureichend in Bezug auf Jesu gesamte Existenz empfunden. Als notwendiges Korrektiv entwickelten sich Leben-Jesu-Christologien, besonders in den neutestamentlichen Evangelien, die den irdischen Lebensweg Jesu in messianischen Kategorien verstanden und darstellten.⁵⁹⁰ Mehr noch aber wurde eine adoptianistische Auferstehungschristologie durch Formen der Präexistenz- und Sendungschristologie revidiert, welche „den Ausgangspunkt der Sendung des Sohnes im ewigen Sein bei Gott“⁵⁹¹ verorteten und Jesus mit dem „präexistente[n] Logos-Sohn Gottes“⁵⁹² identifizierten.

⁵⁸³ Ebd., 340.

⁵⁸⁴ Ebd.

⁵⁸⁵ Ebd.

⁵⁸⁶ Vgl. ebd., 342.

⁵⁸⁷ Vgl. ebd., 344.

⁵⁸⁸ Vgl. Müller, Kath. Dogmatik, 325-326: Unter Adoptianismus versteht man jenen christologischen Denkversuch, der davon ausgeht, dass Jesus nur ein Mensch ist, der von zu einem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens (Taufe, Auferstehung) mit göttlicher Offenbarungsvollmacht ausgestattet worden ist. „Die Verbindung Jesu zwischen Gott und Mensch geschehe durch eine Art Adoption.“ (ebd., 325) Ziel des Adoptianismus ist die Wahrung des biblischen Monotheismus.

⁵⁸⁹ Kessler, Sucht den Lebenden, 345.

⁵⁹⁰ Vgl. ebd.

⁵⁹¹ Ebd., 346.

⁵⁹² Ebd., 347.

Was aber hat nun dieser Rekurs auf die christologiegeschichtliche Entwicklung für die zur Disposition stehende Frage Kesslers nach der onto-(christo-)logischen Dimension der Auferstehung erbracht? Zum einen konnte der Nachvollzug der Denkbewegung zeigen, dass auch auf einer genetisch-historischen Ebene die Auferstehung die (epistemo-)logische Voraussetzung für das Inkarnationsbekenntnis darstellt. Das Auferstehen Jesu und dessen Offenbarwerden in der Ostererfahrung der Jünger bilden den bleibenden Erkenntnisgrund der Inkarnation, also „der Heilsbedeutung und Göttlichkeit schon des irdischen Jesus“⁵⁹³. Sachlich-geschichtlich hingegen verhalten sich Inkarnation und Auferstehung in einer umgekehrten Logik zueinander. Die Auferstehung basiert darauf und ist dadurch ermöglicht, dass Gott in Jesus inkarniert ist. Sie ist inhärente Konsequenz respektive „sachlogische Folge der göttlichen Inkarnation“⁵⁹⁴. Kann damit aber die Auferstehung unter das Geheimnis der Inkarnation subsumiert werden? Muss der Begriff der Erhöhung, der bislang genutzt wurde, um das christologische Moment der Auferstehung zu kategorisieren, revidiert werden, weil Jesus gar nicht zu Gott erhöht wird, sondern eigentlich schon immer Gott ist? Bis dato hatte Kessler schließlich anders als Verweyen stets betont, dass Ostern eine neue Tat Gottes am Gekreuzigten ist. Ist es vielleicht nicht doch angemessener wie Verweyen, von der Inkarnation als Gottes einziger Tat zu sprechen?

Kessler versucht den absolut notwendigen seinsmäßigen Zusammenhang von Inkarnation und Auferstehung so zu denken, dass beide Momente assoziiert wie distinkuiert erscheinen und die Auferstehung als etwas innovativ Neues verstanden werden kann.⁵⁹⁵ Dies gelingt Kessler trinitätstheologisch unter der Distinktion von immanenter und ökonomischer Trinität. Im Rahmen dieses Denkens formuliert er den Zusammenhang von Inkarnations- und Auferstehungsgeheimnis wie folgt: „Das menschliche Gegenüber des irdischen Jesus zum Vater wurde durch die Erhöhung Jesu endgültig in das innertrinitarisch-göttliche Gegenüber des Vaters zu seinem ewigen Sohn hineingenommen, weil es - wie allein von Ostern her erkennen und zu sagen ist - schon vor Ostern in dieses innertrinitarische Gegenüber hineingenommen war.“⁵⁹⁶ Dieser Gedanke vereinfacht sich unter einer geschichtlichen Hermeneutik. Die ewige, prä-existente, zweite Person der Trinität inkarniert sich im geschichtlichen Menschen Jesus von Nazareth. Die göttliche Bewegung der Kenosis, der Hingabe, erhält in Jesus Christus und sei-

⁵⁹³ Ebd., 348.

⁵⁹⁴ Ebd., Christologie, 429.

⁵⁹⁵ Vgl. ebd., Erlösung als Befreiung?, 5: Die „Inkarnation“ setzt gewissermaßen das Vorzeichen, unter dem das gesamte folgende Leben und Wirken Jesu steht und zu sehen ist (...) [, darf aber nicht so verstanden werden, als ob] im punctum mathematicum der Inkarnation alles Wesentliche bereits passiert sei.“

⁵⁹⁶ Ebd., Sucht den Lebenden, 348.

ner Lebensgeschichte eine ganz menschliche Gestalt.⁵⁹⁷ Weil aber in Jesus nicht nur der ganze Mensch am Werk ist, sondern auch ganz Gott, konnte er nicht im Tod bleiben. Mit dem in Jesus Mensch gewordenen Gott ersteht aber auch die damit untrennbar verbundene menschliche Natur auf. Diese wird mit der Auferstehung ins innertrinitarische Leben erhöht, weshalb es durchaus berechtigt ist von einer neuen Tat Gottes am Gekreuzigten zu sprechen. Das ontologisch neue, zur Inkarnation additive Moment ist der mit Auferstehung und Erhöhung geschehene „Eintritt (...) der Menschheit Jesu Christi in die Herrlichkeit des Vaters, die der ewige Sohn Gottes schon vor Weltschöpfung und Inkarnation besaß“⁵⁹⁸ und die zugleich offenbar macht, dass sich in der Niedrigkeit des Kreuzes wirklich Gott hingegeben hat.

Auch wenn die Auferstehung Jesu „über den Tod [am Kreuz] hinaus etwas Neues bringt, also ein Geschehen von eigener Inhaltlichkeit“⁵⁹⁹ ist, so darf sich doch nicht als ein zeitlich anderes Geschehen verstanden werden. Wurde bislang die (ontologische) Differenz von Kreuz und Auferstehung pointiert, so muss nun dessen (chrono-)logische Einheit in den Blick genommen werden. Für Kessler ist die Auferstehung kein „nachgeschobene(n)[r] Akt irgendwann nach dem Tode Jesu, sondern ein Handeln Gottes im Tod Jesu bereits am Kreuz.“⁶⁰⁰ Kreuz und Auferstehung bilden eine unauflösliche Einheit, wenngleich sie (ontologisch) keinesfalls identifiziert werden dürfen.

Überblickt man abschließend noch einmal die unter diesem Aspekt unternommenen Überlegungen so sollte deutlich geworden sein, dass Hans Kessler ein grundlegend anderes theologisches Verständnis von Auferstehung hat als Hansjürgen Verweyen. Verstand dieser ‚Auferstehung‘ rein sprachlogisch als Explikation des Inkarnations- und Kreuzesgeschehens, so beharrt Kessler auf deren realontologischen Gehalt. Trotz des auch von Kessler nicht bestrittenen genetischen Zusammenhangs von Inkarnation und Auferstehung offenbart diese ihm zufolge etwas Neues, am Kreuz noch nicht Erkennbares: die reale Ankunft des Menschseins Jesu bei Gott.

3.4.4 Auferstehung als Einsetzung Jesu zum universalen Heilsmittler (soteriologische Dimension)

Jede Rede von Jesus als dem Christus ist immer zugleich auch Rede von Jesus als dem Heilsbringer. Jede Reflexion im Rahmen einer ontologischen Christologie hat somit immer auch

⁵⁹⁷ Vgl. ebd., 349.

⁵⁹⁸ Ebd., Auferstehung (LThK), 1188.

⁵⁹⁹ Ebd., Das Kreuz und die Auferstehung, 182.

⁶⁰⁰ Ebd., Jenseits, 311.

eine Dimension im Rahmen der funktionalen Christologie, also für die Soteriologie.⁶⁰¹ Jesus „ist, was er bedeutet. (...) [S]eine Person ist reine Funktionalität.“⁶⁰² Diese Untrennbarkeit von Christologie und Soteriologie gilt ebenso für ein systematisches Verständnis der Auferstehung.

Der ontologische Aspekt der ins innertrinitarische Leben erhöhten Menschheit Jesu ist keine bloß dogmatische Klärung, sondern stellt eine zutiefst heilsbedeutsame Wirklichkeit dar. Für Kessler ist mit der Auferstehung „die gnädige, wohlwollende Zukehr Gottes zu uns unumstößlich etabliert“⁶⁰³. Sie ist der „nicht mehr rücknehmbare(n) Durchbruch der erlösenden Selbstzuwendung Gottes zur von ihm entfremdeten und sonst verlorenen Welt.“⁶⁰⁴ Der Weg zum Heil, zur Lebensgemeinschaft von Mensch und Gott, ist eröffnet. Diese Zuwendung ist unmittelbar mit der Gestalt Jesu verbunden. Jesus Christus eröffnet den Zugangsweg zur Gottesgemeinschaft nicht nur, er ist auf diesem Weg wirksam und helfend gegenwärtig.⁶⁰⁵ Als Effekt der „soteriologischen Aktivität des Auferstandenen“⁶⁰⁶ und so bleibend Gegenwärtigen sieht Kessler die universale Auferstehung aller oder zumindest deren prinzipielle Ermöglichung. Darunter verbirgt sich ihm zufolge eine doppelte Realität: Zum einen die „künftige Auferstehung aus dem physischen und gänzlichen Tod, also unsere endgültige Rettung, leibhaftige Auferstehung und Vollendung in der Zukunft“⁶⁰⁷ und zum anderen die „Auferweckung aus dem Tod der Gottlosigkeit und des Daseins in der Entfremdung von Gott, von seinen Geschöpfen und von uns selbst, also unsere Versöhnung, Rechtfertigung und Heilung schon hier und jetzt“⁶⁰⁸, in der sich die erst genannte eschatologische Realität unter den Bedingungen der Welt schon anfanghaft realisiert. Diese doppelte Auferstehung(spotenz) des Menschen ist in der Erhöhung der menschlichen Natur Jesu in dessen Auferstehung grundgelegt.⁶⁰⁹ Mit Jesu menschlicher Natur ist gewissermaßen der Mensch überhaupt bei Gott angekommen.⁶¹⁰ Der Weg zur Gemeinschaft von Gott und Mensch ist prinzipiell eröffnet. Die erhöhte, menschliche Natur Jesu vermittelt diese Ankunft des Menschen bei Gott, die nichts anderes als Heil ist, rückwirkend auch an alle anderen Menschen und wirkt so an deren Auf-

⁶⁰¹ Vgl. Kasper, *Jesus der Christus*, 49-52.

⁶⁰² Kasper, *Einführung*, 54.

⁶⁰³ Kessler, *Sucht den Lebenden*, 354.

⁶⁰⁴ Kessler, Hans, *Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt*, Paderborn 2006, 187.

⁶⁰⁵ Vgl. ebd., *Sucht den Lebenden*, 353-354.

⁶⁰⁶ Ebd., 350.

⁶⁰⁷ Ebd., 355.

⁶⁰⁸ Ebd., 354-355.

⁶⁰⁹ Dies ist bereits in der Auferstehungstheologie des Thomas von Aquin enthalten. Nach dieser ist die auferweckte und erhöhte menschliche Natur Exemplar- und Wirkursache der doppelten Auferstehung des Menschen. – Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* III q. 56, 1 (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 28, Heidelberg u. Graz-Wien-Köln 1956, 258-264); vgl. Rahner, *Dogmatische Fragen*, 161.

⁶¹⁰ Vgl. Kessler, *Auferstehung (NHthG)*, 136; vgl. ders., *Auferstehung (LThK)*, 1189.

erstehung mit.⁶¹¹ Der auferstandene Jesus Christus ist, um den Kessler'schen Gedankengang zusammenzufassen, nicht nur Anfang, sondern Ursache der universalen Totenauferstehung.⁶¹² Rahner weitet diese soteriologische Qualität der Auferstehung über den Menschen hinaus ins Universale der Schöpfung: Jesu Auferstehung ist „objektiv der Anfang der Verklärung der Welt als eines ontologisch zusammenhängenden Geschehens, weil in diesem Anfang das Schicksal der Welt grundsätzlich entschieden und schon begonnen ist“⁶¹³.

3.5 Systematische Reflexion

3.5.1 Die Diskussion um Kesslers Ansatz

Der umfassende, auferstehungstheologische Gesamtentwurf Hans Kesslers wird vor allem von jenem Teil der Systematiker und Exegeten kritisch diskutiert, die es nicht als plausibel erachten, die Erscheinungsgeschehnisse als einen zentralen Bezugspunkt des Christusb Glaubens zu verstehen. An der Spitze von Kesslers Kritikern steht Verweyen, von dem sich Kessler vor allem dadurch distanziert, dass für ihn die Ostererscheinungen nicht nur das ‚de facto‘ auslösende Etwas des Osterglaubens, sondern ebenso den ‚de iure‘ entscheidenden Erkenntnisgrund darstellen.⁶¹⁴

Ein erster zentraler Kritikpunkt richtet sich gegen Kesslers Bewertung des diskontinuierlichen Moments des Karfreitags. Nach Ansicht seiner Gegner wird dies von Kessler sowohl in epistemologischer wie ontologischer Perspektive überbetont. Eine übertriebene Akzentuierung des epistemologischen Bruchs wird ihm vom Exegeten Ingo Broer vorgeworfen. Ihm zufolge denkt Kessler eine so radikale Diskontinuität, dass die Jünger „von sich aus auf die Idee der Auferstehung des Gekreuzigten gar nicht hätten kommen können.“⁶¹⁵ Kessler wehrt sich entschieden gegen diese Kritik Broers. Schließlich hat er deutlich gemacht, dass es neben dem Moment der Diskontinuität zwischen Karfreitag und Ostern auch einen definitiven Zusam-

⁶¹¹ Ebd., Sucht den Lebenden, 355.

⁶¹² Vgl. Kessler, Hans, Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung, in: Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf die Fragen der Eschatologie, hrsg. v. J. Pfammater und E. Christen (Theologische Berichte Bd. XIX), Zürich 1990, 67-68; vgl. Schönborn, Christoph, Gott sandte seinen Sohn. Christologie (AMATECA Bd. 7), u. Mitarbeit v. M. Konrad u. H.P. Weber, Paderborn 2002, 302.

⁶¹³ Rahner, Auferstehung (Taschenlexikon), 244-245.

⁶¹⁴ Vgl. Verweyen, Hansjürgen, Rezension zu „Kessler, Hans: Sucht den Lebenden den Lebenden..., Düsseldorf 1985.“ in: ZKTh 108 (1986), 72.

⁶¹⁵ Broer, Ingo, „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3,15). Das leere Grab und die Erscheinungen Jesu im Lichte der historischen Kritik, in: Broer; Werbick (Hrsg.), Der Herr, 56.

menhang gibt.⁶¹⁶ Man könnte das Osterbekenntnis sehr wohl auch aus einer reflexiven Bewusstseinsleistung der Jünger heraus verstehen, allerdings würde diesem Bekenntnis die nötige Grundlage bzw. das Sachfundament fehlen. Auch nach Kessler kann man angesichts des Todes Jesu seine Bedeutung festhalten, aber - und dies ist für ihn entscheidend - „nicht mit hinlänglichem Grund“⁶¹⁷.

Einen ähnlichen Akzent wie die Anfragen Broers trägt auch die Kritik von Augustin Schmied. Er wirft Kessler vor: „Die Kreuzeskrise wird hier m.E. von Kessler theologisch und apologetisch überfrachtet, wenn er von ihr aus mit Notwendigkeit folgern zu können meint, daß zur Überwindung dieses Schocks nichts anderes tauglich war als ein Akt göttlicher Offenbarung.“⁶¹⁸ Diese Kritik an Kessler, nach der er aus historischen Fakten die Offenbarungssignifikanz der österlichen Wende deduziere, basiert nach dessen eigener Einschätzung auf einer missverstandenen Lektüre. Denn das einzige, was Kessler anhand des Bruchs des Karfreitags als notwendigen historischen Kern des Ostergeschehens aufweist, ist ein „starker, evidenter, verschiedenartige Tendenzen zentrierender Neuanstoß“⁶¹⁹. Dass dieser Neuanstoß eine Offenbarung der neuen Lebendigkeit Jesu darstellt, ist von Kessler nicht historisch bewiesen, sondern einzig dem neutestamentlichen Zeugnis entnommen worden.⁶²⁰ Von einer ‚theologischen und apologetischen Überfrachtung der Kreuzeskrise‘ zu sprechen erscheint daher nicht wirklich zutreffend.

Den Vorwurf einer ontologischen Überbetonung der Diskontinuität des Karfreitags formuliert vor allem Hansjürgen Verweyen. Für ihn ist es untragbar, den Karfreitag als Scheitern Jesu zu verstehen. „Scheitern [ist ihm zufolge] (...) keine adäquate Fassung der Kreuzeserfahrung, vielmehr eine Kategorie der Herzensträgheit“⁶²¹ und bezieht sich damit einzig auf die Jünger. Auch Schmied greift Kessler für eine Ontologisierung der Kreuzeskrise an, wenn er schreibt: „Diese Beurteilung des Todes Jesu [als Scheitern] war jedoch ein ‚empirisches‘ Urteil und darf nicht zu einer theologisch notwendigen Deutung aufgehört werden, als ob prinzipiell gelten müsse, daß Jesu Sendungs- und Vollmachtsanspruch durch den Tod bzw. das Kreuz erledigt war und ist.“⁶²² Auch diesen Einwand qualifiziert Kessler als Missverständnis: Durch „den Kreuzestod Jesu [ist] sein Vollmachtsanspruch bzw. seine Einheit mit Gott eben nicht

⁶¹⁶ Vgl. Kessler, *Sucht den Lebenden*, 215.

⁶¹⁷ Kessler, Hans, *Irdischer Jesus, Kreuzestod und Osterglaube*. Zu Rezensionen von A.Schmied und H.Verweyen, in: ThG 32 (1989), 224.

⁶¹⁸ Schmied, Augustin, *Fragen um die Auferstehung*. Zu beachtenswerten Veröffentlichungen, in: ThG 30 (1987), 62.

⁶¹⁹ Kessler, *Sucht den Lebenden*, 142.

⁶²⁰ Vgl. ebd., *Irdischer Jesus*, 226.

⁶²¹ Verweyen, *Rezension zu Kessler*, 73.

⁶²² Schmied, *Fragen um die Auferstehung*. 62.

prinzipiell widerlegt; widerlegt ist sie höchstens für den Augenschein derer, die nicht glauben.“⁶²³ Kessler will damit zum Ausdruck bringen, dass der Bruch des Karfreitags bei ihm nicht so manifest und unüberbrückbar gedacht wird noch dass er in einer Weise theologisiert und ontologisiert wird, wie es seine Gegner behaupten.

Die Kontroverspunkte um Kesslers Ansatz werden noch deutlicher, wenn im Folgenden systematisch Kesslers Auseinandersetzung mit Verweyen nachgezeichnet wird. Dieser Streit bildet aus meiner Sicht das Ringen um eine exakte Verhältnisbestimmung von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung ab, der deshalb im Horizont des Dogmas von der hypostatischen Union gedacht werden muss.⁶²⁴

Ein erster Kritikpunkt Verweyens besteht in dem Vorwurf an Kessler, das Inkarnationsdogma nicht ausreichend wahrzunehmen. Verweyen konzidiert zwar im Blick auf Kessler, dass das „Dogma der Inkarnation (...) gewiß den Osterglauben voraus[setzt], nicht aber, daß der Glaube an die ganze Präsenz Gottes im Fleisch erst nach der Erhöhung am Kreuz möglich ist.“⁶²⁵ Inkarnation ist nach Verweyen nur dann ernst genommen, wenn es „keinen Augenblick im Leben Jesu [gab], indem seine Einheit mit Gott nicht definitiv gewesen wäre [, und wenn] (...) die Definitivität dieser Einheit (...) bei der Vollendung seines Weges“⁶²⁶ erkennbar wurde. Diese Überzeugung führt ihn zum Adoptianismusvorwurf⁶²⁷ an Kessler, den er aus dessen Aussage „Jesus ist [mit der Auferstehung] in die endgültige Einheit mit Gott versetzt“⁶²⁸ ableitet. Daneben beruht dieser Vorwurf auch auf Verweyens Lesart von Kesslers Verständnis der Ostererscheinungen als Erkenntnisgrund des Osterglaubens. Verweyen liest Kessler so, dass „sich Gott erst nach Jesu Tod ‚mit diesem Repräsentanten und Realsymbol der erbar-menden Nähe Gottes‘ identifiziert“⁶²⁹. Für ihn ist deshalb Kesslers Annahme, Gott leide in Jesu Kreuzesleiden selber, inkonsistent. „Post festum sich mit dem Gekreuzigten identifizieren und im Kreuz zu finden“⁶³⁰ sein - das sei schlechthin nicht kohärent zu denken. Kessler wendet sich klar gegen diese Kritik. Er macht deutlich, in seinem theologischen Entwurf in keinerlei Weise vom Theologumenon der Inkarnation abzusehen. Auch ihm zufolge hat Gott sich bereits im ganzen Leben Jesu mit diesem identifiziert. Jesus ist ab dem ersten Moment seiner Existenz ganz und gar Gott, wie Kessler folgendermaßen artikuliert: „Gott [ist] mit

⁶²³ Kessler, *Irdischer Jesus*, 224.

⁶²⁴ Die Kessler-Verweyen-Kontroverse scheint mir hintergründig vor allem auch ein Streit um die angemessene Auslegung der Zwei-Naturen-Lehre zu sein. Kessler denkt tendenziell trennungschristologisch, Verweyen eher einigungschristologisch. Kessler pointiert vor allem die Zweiheit der Naturen, Verweyen mehr deren Einheit.

⁶²⁵ Verweyen, Rezension zu Kessler, 73.

⁶²⁶ Ebd., Botschaft, 55.

⁶²⁷ Vgl. ebd., Botschaft, 55; vgl. ders., Auferstehung, 112-113 Anm. 25.

⁶²⁸ Kessler, Auferstehung (LThK), 1188.

⁶²⁹ Verweyen, Rezension zu Kessler, 73.

⁶³⁰ Ebd.; vgl. ders., Botschaft, 67.

dem Gekreuzigten identisch und eins und deshalb ‚im Kreuz zu finden‘⁶³¹. Allerdings wird diese Identifikation erst an Ostern definitiv *erkennbar*. Ostern bestätigt nach Kessler, dass es wirklich Gott ist, der ‚in Jesu Leben und Sterben (...) selbst anwesend war und handelte.⁶³² Folgt man Kesslers Klarstellungen auf Verweyens Anfragen, dann kann man ihm keine adoptionistisch denkende, nachösterliche Identifikation Gottes mit dem Gekreuzigten vorwerfen. Seinem Urteil nach kritisiert Verweyen auch hier ein von ihm selbst geschaffenes Konstrukt.⁶³³ Kessler will die Auferstehungsereignisse besonders epistemologisch relevant verstanden wissen, nicht aber in dem Sinn ontologisch, dass Jesus erst durch sie ganz Gott wird. Dies würde in der Tat die Inkarnation in Frage stellen.

Wie aber sind dann die von Kessler getroffenen Erhöhungsaussagen zu bewerten, die Verweyen als Grundlage für seinen Adoptionismusvorwurf versteht? Kessler hatte deutlich akzentuiert, dass die Erhöhung sich einzig auf die ins innertrinitarische Leben erhöhte Menschheit bezieht⁶³⁴, nicht aber auf seine göttliche Natur. Kessler reflektiert also dezidiert die Auswirkungen des neuen Lebens Jesu in Bezug auf seine Menschheit und liefert damit etwas, was sich bei Verweyen - zumindest meiner Wahrnehmung nach - nicht findet. Verweyen hat stets die Menschwerdung des Gottessohnes betont. Was aber ereignet sich mit dieser Menschheit Jesu im Augenblick der Auferstehung? Ist sie nicht ein Vollendungsgeschehen an Jesu Menschheit, das so vorher noch nicht gegeben war? Oder tritt einzig die Göttlichkeit Jesu wieder in das göttliche Leben ein, was zumindest soteriologisch ein höchst fragwürdiges Denken wäre? Kessler hat hier eine profunde, differenzierte Antwort gegeben, die aus meiner Sicht auch dem Dogma der hypostatischen Union gerecht wird. Da er darüber hinaus noch trinitätstheologisch unter der Distinktion von immanenter und ökonomischer Trinität denkt, kann er von einer Erhöhung Jesu sprechen, ohne in einen Adoptionismus zu geraten.⁶³⁵ Verweyens Anfragen können von Kessler also als nicht berechtigt abgewehrt werden. Dennoch hat Verweyens Sensibilität für die Gefahren in Kesslers Duktus im Rahmen dieser Erörterungen noch einmal helfen können, Kesslers ‚Erhöhungschristologie‘ zu präzisieren.

Eng verbunden mit den bisherigen Kritikpunkten Verweyens ist auch ein weiterer, der sich gegen Kesslers Auferstehungsverständnis wendet. Weil nach Kessler Jesu Gottsein ‚nicht in der Ohnmacht des sich selbst entäußernden Gottes selbst‘⁶³⁶, sondern erst in der Erfahrung seines bleibenden Erhöhtseins zu neuer Lebendigkeit definitiv offenbar wird, entstehen für

⁶³¹ Kessler, *Irdischer Jesus*, 224.

⁶³² Ebd., 223.

⁶³³ Vgl. ebd., 224.

⁶³⁴ Vgl. ebd., *Sucht den Lebenden*, 350.

⁶³⁵ Vgl. ebd., 348.

⁶³⁶ Verweyen, Rezension zu Kessler, 73.

Verweyen in Kesslers Theologie zwei konfligierende Theo-logiken. Die Auferstehung müsse, so Verweyen, in Kesslers System als ein „Erweis der Macht ‚von oben“⁶³⁷ verstanden werden und produziere folglich ein triumphalistisches Gottesverständnis, das der Theologie der Kreuzeshingabe widerspricht. Kessler wendet gegen diese Kritik ein, dass bei ihm Kreuz und Auferstehung einen untrennbaren Bedeutungszusammenhang darstellen. Der Gekreuzigte, und niemand anders, ist der von Gott Auferweckte. Kreuz und Auferstehung sind für ihn eine *einzig* göttliche Logik mit einer „unumkehrbare[n] Sequenz“.⁶³⁸ Auferstehung ist für Kessler kein nachgeschobener göttlicher Machterweis von oben, der dem Kreuzesgeschehen inhaltlich entgegensteht. Sie ist ihm zufolge, wie bereits deutlich gemacht, mit dem Kreuz und der Inkarnation vielmehr ontologisch verbunden. Die Auferstehung erschließt Jesu Sein als Inkarnation Gottes und eröffnet zugleich, dass am Kreuz der inkarnierte Sohn Gottes gestorben ist. Daher kann er durchaus formulieren: „In der Auferweckung des Gekreuzigten (...) wird offenbar, daß Gott seine Macht und Herrschaft über Leiden und Tod nicht von irgendwo außerhalb ausübt, sondern indem er selbst ins Leiden eintaucht.“⁶³⁹

Verweyen kritisiert darüber hinaus die in Kesslers Ansatz nicht geschlossene, qualitative Kluft zwischen Jüngern erster und zweiter Hand.⁶⁴⁰ Aufgrund der geschichtlichen Einmaligkeit einer ursprünglichen Ostererfahrung sind alle ‚Jünger zweiter Hand‘ für Kessler an diese und ihre Subjekte gebunden. Dennoch hat auch das heutige Glaubenssubjekt ein Fundament zu glauben: sowohl in Form einer Reihe von Konvergenzargumenten für die Glaubwürdigkeit der Urzeugen als auch in Form selbst gemachter, analoger (Oster-) Erfahrungen.⁶⁴¹ Kessler nivelliert die Differenz zwischen Jüngern erster und zweiter Hand also nicht, misst ihr aber auch keine theologisch entscheidende Bedeutung zu.

Alle vorgebrachten, systematischen Einwände gegen Kessler können also von ihm selbst theologisch beantwortet und entkräftet werden. Anders verhält es sich mit jenen von Seiten der Exegese. Kesslers gesamter Entwurf gründet in einem entscheidenden Sinn auf der Auslegung der neutestamentlichen Ostererfahrung als einer „freie[n] Selbstbekundung [des Auferstandenen], die den Charakter einer nicht selbst erzeugten Begegnung hat“.⁶⁴² Dies fundamtiert er anhand der paulinischen Stelle 1 Kor 15,3-8. Kesslers Verständnis dieser Perikope wird vor allem von Ingo Broer in Frage gestellt. Traditionsgeschichtlich wendet er sich gegen die von Kessler über ‚ῥῶθῆ‘ hergestellte Verknüpfung zur alttestamentlichen Theophaniefor-

⁶³⁷ Ebd.

⁶³⁸ Kessler, Das Kreuz und die Auferstehung, 182.

⁶³⁹ Ebd., Sucht den Lebenden, 308.

⁶⁴⁰ Vgl. Verweyen, Auferstehung, 129-130, bes. Anm. 70.

⁶⁴¹ Vgl. Kap. 3.3.3.3 ‚Glaubensverantwortung der Jünger ‚zweiter Hand‘, S. 87-89.

⁶⁴² Kessler, Christologie, 290.

mel der Septuaginta. „ὥφθη“ ist Broer zufolge in der LXX keineswegs eindeutig gebraucht. Er mahnt daher zur Vorsicht, „die Begegnung in 1 Kor 15,5.6f als ‚Gotteserscheinung‘ zu bezeichnen, und davon zu sprechen, daß ὥφθη diese Begegnung als ‚die endzeitlich-endgültige Heilsgegenwart Gottes‘ qualifiziert“. ⁶⁴³ Ein zweiter Einwand wendet sich gegen Kesslers Gedanken, dass die Innovativität und Differenz zu sonstigen Denkmustern für die Historizität der Ostererfahrung im Sinne eines Anstoßes ‚ab extra‘ spricht. Broer referiert auf Drewermanns tiefenpsychologische Theorien, der in Bezug auf alttestamentliche Berufungserscheinungen deutlich machen konnte, dass „das Konstitutive der Berufungserscheinung gerade in dem Gegensatz zu und in dem Sich-Absetzen vom Allgemeingültigen“ ⁶⁴⁴ besteht. Damit will Broer gezeigt haben, dass das von Kessler stark gemachte Moment der Innovation und Differenz nicht notwendigerweise gegen eine reflexiv-genetische Bildung des Osterglaubens spricht. Broer bilanziert daher: „Angesichts dessen, was wir über (...) Visionen wissen, werden wir nach meiner Befürchtung trotz Kesslers Argumentation nie die Bedenken, es könne sich bei den Erscheinungen doch um abgeleitete Produkte der menschlichen Psyche (...) handeln, loswerden“ ⁶⁴⁵.

3.5.2 Ertrag

Die Auferstehung bildet für Hans Kessler Grund und Fundament des Glaubens. Dies gilt nicht nur im Blick auf die fundamentaltheologisch grundlegende Frage nach dem Glaubensgrund ⁶⁴⁶, es betrifft auch die Reflexionen einer dogmatischen Christologie und Soteriologie. ⁶⁴⁷ Der Glaube an Jesu Bedeutung als letztgültige Offenbarung Gottes und entscheidenden eschatologischen Heilbringer ruht für Kessler auf einer realen, sich Menschen mitteilenden und inhaltlich neuen Auferstehung Jesu. Zugleich warnt Kessler davor die Auferstehung zu einem isolierten Bezugspunkt des Glaubens zu machen, weil „sie nur in Einheit mit dem vorausgehenden Leben und Sterben Jesu richtig zu verstehen ist“ ⁶⁴⁸. Für Kessler bilden das „irdische Lebenswerk Jesu und die urchristliche Ostererfahrung als ‚Gesamtprozeß mit Kontinuität und Diskontinuität‘ einen differenzierten Begründungszusammenhang.“ ⁶⁴⁹ Nur das ganze

⁶⁴³ Broer, Ingo, „Der Herr ist dem Simon erschienen“ (Lk 24,34). Zur Entstehung des Osterglaubens, in: SNTU 13(1988), 91; vgl. ders., Wahrhaft auferstanden, 57-60.

⁶⁴⁴ Ebd., Dem Simon erschienen, 97; vgl. ders., Seid stets bereit, 58.

⁶⁴⁵ Ebd., Dem Simon erschienen, 100.

⁶⁴⁶ Vgl. Kap. 3.3 ‚Grundlegung des Glaubens und der Christologie anhand der Auferstehung Jesu‘, S. 71-89.

⁶⁴⁷ Vgl. Kap. 3.4 Systematisches Verständnis der Auferstehung‘, S. 90-97.

⁶⁴⁸ Kessler, Den verborgenen Gott suchen, 186.

⁶⁴⁹ Ebd., Irdischer Jesus, 228.

Christusgeschehen, und darin als integraler Bestandteil auch die Auferstehung, ist ihm zufolge die zureichende Grundlage für Christusglaube und Christologie.⁶⁵⁰

Da Kesslers Ansatz sich in der systematischen Diskussion mit Verweyen und Anderen bewährt hat, darf auf dieser Ebene seine umfassende Auferstehungschristologie als überzeugend verstanden werden. Seine Argumentationsform ‚von unten‘ rechtfertigt vor allem biblisch, sodass sein Ansatz entscheidend an seiner Exegese des neutestamentlichen Auferstehungszeugnisses hängt. Vor dem Hintergrund der Kritik Broers bleiben hier einige Fragezeichen an seinem Ansatz verhaftet. Ob sie sich als berechtigt erweisen und Kesslers Position in Frage stellen, kann in dieser systematischen Studie nicht beurteilt und muss offen gelassen werden.

⁶⁵⁰ Vgl. ebd., Christologie, 292.

VIERTES KAPITEL

WOLFHART PANNENBERGS KONZEPT EINER UNIVERSAL- GESCHICHTLICHEN „CHRISTOLOGIE DER AUFERWECKUNG JESU“⁶⁵¹

4.1 Einleitung

4.1.1 Universalgeschichtliche Theologie

Im Folgenden soll noch ein drittes, systematisches Konzept zur Auferstehung Jesu Christi bedacht werden, nämlich das des protestantischen Theologen Wolfhart Pannenberg. Sein Grundansatz besteht darin, das Offenbarungshandeln Gottes als geschichtliches Geschehen zu denken. Der ganze Prozess der Geschichte in seiner Totalität ist Medium der indirekten, universalen, göttlichen Selbstoffenbarung⁶⁵² und damit die Grundwirklichkeit, in die hinein Theologie zu entwerfen ist.⁶⁵³ Für Pannenberg zeigt sich der Sinn der Ereignisse erst in diesem universalen Verstehenshorizont: „Nur das Ganze der Geschichte ermöglicht es, den Sinn eines einzelnen Ereignisses dieser Geschichte zu verstehen, denn nur in der Totalität der Geschichte und für sie hat das Ereignis einen Sinn, oder besser, gewinnt es eine Sinnfülle.“⁶⁵⁴ Als Theologie der Universalgeschichte ist Pannenbergs Entwurf zugleich eschatologische Theologie, insofern alles unter dem eschatologischen Vorbehalt, also in der strukturellen Spannung von bereits ereigneter Geschichte und dem erst endgültigen Sinn offenlegenden Ende der Geschichte gedacht wird.

Innerhalb dieses Denkens, das von Pannenberg als radikale Abkehr von der dialektischen Theologie Bultmanns und Barths entwickelt wurde, hat die Auferstehung Jesu eine Schlüsselstellung.⁶⁵⁵ Sie ist Vorweg-ereignung der Endereignisse in der Geschichte. Als eschatologisches Ereignis offenbart sie den Sinn der Universalgeschichte antizipativ, sie bestätigt die

⁶⁵¹ Schilson, Arno; Kasper, Walter, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe, Freiburg – Basel – Wien ⁴1980, 90.

⁶⁵² Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: Ders. (Hrsg.), Offenbarung als Geschichte, Göttingen ⁵1982, 91-102.

⁶⁵³ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Heilsgeschehen und Geschichte, in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen ³1979, 22: „Geschichte ist der umfassendste Horizont christlicher Theologie. Alle theologischen Fragen und Antworten haben ihren Sinn nur innerhalb des Rahmens der Geschichte, die Gott mit der Menschheit und durch sie mit seiner ganzen Schöpfung hat, auf eine Zukunft hin, die vor der Welt noch verborgen, an Jesus Christus jedoch schon offenbar ist.“

⁶⁵⁴ Berten, Ignace, Geschichte, Offenbarung, Glaube. Eine Einführung in die Theologie Wolfhart Pannenbergs, München 1970, 22.

⁶⁵⁵ Vgl. Pesch, Otto Hermann, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 1. Die Geschichte der Menschen mit Gott, Teil 1, Ostfildern 2008, 586-588; vgl. Müller, Gerhard Ludwig, Christologie – Die Lehre von Jesus als dem Christus, in: Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 2, hrsg. v. W. Beinert, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, 240.

Person Jesu und macht deutlich, dass in ihm Gott offenbar ist.⁶⁵⁶ Deshalb bildet sie die innere Mitte von Pannenberg's Christologie und seinem theologischen Denken insgesamt.

4.1.2 Christologischer Ansatz

Wolfhart Pannenberg's Konzeption ist eine ‚von unten‘ her argumentierende, also beim geschichtlichen Jesus, seinem Selbstverständnis und seinen Lebenskontexten ansetzende Christologie.⁶⁵⁷ Diese methodische Vorgehensweise ist offenbarungstheologisch verantwortet.⁶⁵⁸ Denn „[b]ei der Frage nach der Gottheit Jesu Christi geht es um die Gottheit des *Menschen* Jesus.“⁶⁵⁹ Die Gottheit ist kein additives Moment seiner Seinskonstitution (wie in Formen der Trennungschristologie), sondern muss als ‚hypostatisch unierte‘ „in seiner menschlichen Lebenswirklichkeit wahrnehmbar sein.“⁶⁶⁰ Das Fundament des Christusbekenntnisses ist folglich nicht trinitätstheologisch zu deduzieren (Argumentationsform einer Christologie ‚von oben‘), sondern in der (Lebens-)Geschichte Jesu Christi zu suchen.

Pannenberg verfolgt diesen Versuch vor dem Hintergrund der protestantischen Theologie des mittleren 20. Jahrhunderts, die sowohl in dogmatischer wie exegetischer Perspektive vor allem durch eine Rückbesinnung auf die historisch-kritische Auseinandersetzung gekennzeichnet war. In Differenz zum theologischen Konsens dieser Strömung⁶⁶¹ meint Pannenberg aber nicht, dass der historische Jesus und sein Vollmachtsanspruch eine ausreichende Grundlage für das christologische Bekenntnis darstellen. Vielmehr erscheint ihm bereits das Leben Jesu auf die Auferstehung hin angelegt.

4.2 Das biblisch-historische Fundament

4.2.1 Die proleptische Struktur von Jesu Vollmachtsanspruch

Die zweite Phase der Leben-Jesu-Forschung um Ernst Käsemann, die sich vor allem um den Aufweis der Kontinuität zwischen dem vorösterlichen Jesus und dem nachösterlich geglaub-

⁶⁵⁶ Vgl. Pannenberg, *Offenbarung*, 104-105.

⁶⁵⁷ Vgl. ebd., *Grundzüge*, 47; ders., *Christologie und Theologie*, in: KuD 21 (1975), 161.

⁶⁵⁸ Im Hintergrund steht Pannenberg's Offenbarungsverständnis als Gottes Handeln in der Geschichte. (Vgl. Craig, William Lane, *Pannenberg's Beweis für die Auferstehung Jesu*, in: KuD 34 (1988), 78)

⁶⁵⁹ Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 2, 365.

⁶⁶⁰ Ebd.

⁶⁶¹ Vgl. ebd., *Grundzüge*, 47- 49: Pannenberg verweist auf die Ansätze von W. Elert, P. Althaus, E. Brunner, F. Gogarten und H. Diem, deren dogmatische Christologien sich durch den Anspruch Jesu begründet sehen.

ten Christuskerygma mühte⁶⁶², konnte zeigen, dass der Vollmachtsanspruch Jesu als historische Realität verstanden werden kann. Käsemann belegt dies anhand der Bergpredigt.⁶⁶³ „Das ‚ich aber sage euch‘, mit dem Jesus den Wortlaut der Toragebote überbietet, erweist durch seine Einzigartigkeit die Echtheit dieser Worte“⁶⁶⁴ und bringt zugleich das besondere, einzigartig autoritative Selbstverständnis Jesu zum Ausdruck. Ernst Fuchs erweitert die Perspektive Käsemanns, in dem er zeigt, dass Jesu Anspruch nicht nur in seinen Worten, sondern zugleich auch in seinen Taten impliziert wird.⁶⁶⁵ Besonders indem „er mit Zöllnern und Sündern das eschatologische Mahl (...) jetzt schon feierte (...), habe Jesus zu verstehen gegeben, dass in seinem Verhalten der Sünderliebe die Königsherrschaft Gottes schon da sei.“⁶⁶⁶ Bei Günther Bornkamm⁶⁶⁷ und Hans Conzelmann⁶⁶⁸ wird der Anspruch Jesu noch stärker auf seine theologischen Implikationen hin bedacht. Wie die beiden deutlich machen, intendiert Jesu Selbstverständnis, dass „in ihm Gott selbst handelt (...) [und] daß die eschatologischen Zukunftserwartungen in seinem Auftreten schon Gegenwart sind.“⁶⁶⁹ Ein solches Selbstverständnis Jesu als Heilsgegenwart Gottes scheint es möglich zu machen, Christologie mit dem vorösterlichen Jesus und seinem Anspruch zu begründen.⁶⁷⁰

Für Pannenberg hingegen ist eine solche Form von Leben-Jesu-Christologie verkürzt. Sie basiert auf einer präsentischen Reduktion des eschatologischen Verständnisses Jesu und seiner Zeitgenossen. Eine Exklusion des futurischen Elementes verabsolutiert den Anspruch Jesu in unangemessener Weise. Pannenberg versteht Jesu Selbstverständnis keineswegs absolut, sondern vor allem relational, in der „Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft“⁶⁷¹. Jesu Anspruch artikuliert sich unter der nicht aufzulösenden Polarität von präsentischer und futurischer Eschatologie und trägt von daher proleptischen Charakter. Er „bedeutet eine Vorwegnahme einer erst von der Zukunft zu erwartenden Bestätigung.“⁶⁷² Um diese zentrale These zu belegen, argumentiert Pannenberg mit Hilfe von Lk 12,8: „Ich sage euch: Wer sich vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem wird sich auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen.“ In diesem Logion meint er der ‚ipsissima vox‘ Jesu zu begegnen: einem Wort,

⁶⁶² Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Das Glaubensbekenntnis. Ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, Hamburg ²1974, 56.

⁶⁶³ Vgl. Käsemann, Ernst, Das Problem des historischen Jesus, in: ZThK 51 (1954), 144-151.

⁶⁶⁴ Pannenberg, Grundzüge, 50.

⁶⁶⁵ Vgl. Fuchs, Ernst, Das urchristliche Sakramentsverständnis, Bad Cannstatt 1958, 37-41.

⁶⁶⁶ Pannenberg, Grundzüge, 51.

⁶⁶⁷ Vgl. Bornkamm, Günther, Jesus von Nazareth, Stuttgart-Berlin-Köln ¹⁵1995, 57-61; 80-84.

⁶⁶⁸ Vgl. Conzelmann, Hans, Art. ‚Jesus Christus‘, in: RGG³, Bd. 3, 619-653; ders., Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, in: ZThK 54 (1957), 277-296.

⁶⁶⁹ Pannenberg, Grundzüge, 52.

⁶⁷⁰ Vgl. Conzelmann, Gegenwart und Zukunft, 280.

⁶⁷¹ Pannenberg, Grundzüge, 52.

⁶⁷² Ebd., 52-53.

das authentisch sein dürfte, weil es eine nachösterlich kaum mehr plausible Distinktion zwischen Jesus und dem Menschensohn enthält.⁶⁷³ Für den zur Disposition stehenden Zusammenhang einer angemessenen Sichtweise auf Jesu eigenes Selbstverständnis ist das Logion erhellend, weil es die proleptische Struktur der Heilsgegenwart in Jesus Christus erschließt.⁶⁷⁴ Jesus hatte sehr wohl den Anspruch, *die* eschatologisch-entscheidende Gestalt zu sein. Am Verhalten zu ihm entscheidet sich das Schicksal des Menschen⁶⁷⁵, jedoch nicht in einem präsentischen Sinn, sondern antizipativ, als „Vorwegnahme des Zukünftigen unter Wahrung der Zukünftigkeit des Vorweggenommenen“⁶⁷⁶.

Daneben folgt aus der proleptischen Struktur des jesuanischen Anspruchs, dass dieser nicht aus sich heraus als gültig verstanden werden kann, sondern einer „künftige(r)[n] Bewährung“⁶⁷⁷ bedarf. Partiiell wurde er bereits während Jesu Lebzeiten durch seine Taten und besonderen Zeichen legitimiert; aber noch in unvollkommener Weise⁶⁷⁸, insofern noch nicht eindeutig erwiesen werden konnte, „ob Jesus in Person derjenige sei, an dem sich Heil oder Gericht endgültig entscheidet.“⁶⁷⁹ Ein solcher Anspruch kann sich ‚per definitionem‘ erst mit Eintreffen des neuen Eschatons, also mit dem Ereignis der Totenauf resurrection bewahrheiten. Jesus blieb nach Pannenberg's Verständnis in seinem gesamten irdischen Wirken rechtfertigungsbedürftig und war auf eine künftige Legitimierung seiner Person von Gott her angewiesen.⁶⁸⁰ Dieses Grundverständnis seiner eigenen Person spiegelte sich auch in seiner Reich-Gottes-Verkündigung und der inhärenten, proleptischen Zeitstruktur zwischen ‚schon‘ und ‚noch nicht‘ wieder. Jesus verstand die Gottesherrschaft als in seiner Person bereits präsente Wirklichkeit, deren Vollendung und Bewahrheitung noch kommen wird.

Systematisch haben diesen ersten Überlegungen zeigen können, dass „[d]er Vollmachtsanspruch Jesu (...) nicht isoliert für sich (...) zur Grundlage einer Christologie gemacht werden“⁶⁸¹ kann. Für Pannenberg kann nicht der vorösterliche (und damit auch nicht der gekreuzigte) Jesus, sondern einzig der „Zusammenhang zwischen dem Anspruch Jesu und seiner Bestätigung durch Gott“⁶⁸² den Christusglauben begründen.

⁶⁷³ Vgl. ebd., 53.

⁶⁷⁴ Vgl. ebd., Systematische Theologie, Bd. 2, 377.

⁶⁷⁵ Vgl. ebd., Glaubensbekenntnis, 59.

⁶⁷⁶ Menke, Gott der Sohn, 366.

⁶⁷⁷ Pannenberg, Grundzüge, 57.

⁶⁷⁸ Vgl. ebd., Systematische Theologie, Bd. 2, 378.

⁶⁷⁹ Ebd., Grundzüge, 59.

⁶⁸⁰ Vgl. ebd., 60.

⁶⁸¹ Ebd., 61.

⁶⁸² Ebd.

4.2.2 Die neutestamentliche Überlieferung der Auferstehung und ihre Glaubwürdigkeit

Im Gegensatz zu den bisher behandelten Ansätzen referiert Pannenberg in der Historizitätsfrage, die aufgrund der angedeuteten systematischen Signifikanz der Auferstehung eminent wichtig ist, auf beide neutestamentliche Traditionsstränge: sowohl auf die Überlieferungen der Erscheinungen als auch der Auffindung des leeren Grabes.⁶⁸³ Diese gilt es voneinander getrennt auf ihre historische Valenz hin zu prüfen.

4.2.2.1 Die Erscheinungstradition

Wie Kessler beschränkt sich auch Pannenberg in der Debatte um die Historizität der Erscheinungen des Auferstandenen einzig auf 1 Kor 15,1-11. Die Berichte der Evangelien hingegen „haben [nach Pannenburgs Urteil] so stark legendären Charakter, daß man kaum einen eigenen historischen Kern in ihnen finden kann.“⁶⁸⁴ Diese Prägung wird besonders an ihrer „Tendenz zur Unterstreichung der Leibhaftigkeit der Erscheinungen“⁶⁸⁵ deutlich.

Die Grundintention der historisch valenten Perikope 1 Kor 15,1-11 besteht nach Pannenberg darin, „einen Zeugenbeweis für die Tatsächlichkeit der Auferweckung Jesu zu geben.“⁶⁸⁶ Diese Absicht markiert besonders Vers 6 der Perikope, welche auf noch lebende Zeugen der Erscheinungen Jesu verweist und so die Möglichkeit zur Rückversicherung über die Faktizität der Geschehnisse intendiert.

Neben der inhaltlich historischen Ausrichtung spricht für die Authentizität der Perikope auch deren „große Nähe zu den Ereignissen selbst“⁶⁸⁷. Paulus dürfte bei dieser Weitergabe der Erscheinungstradition auf eigene Begegnungen mit den Zeugen selbst rekurrieren können⁶⁸⁸, die auf seinen, wahrscheinlich für die zweite Hälfte der 30er Jahre zu terminierenden Aufenthalt in Jerusalem zurückgehen dürften.⁶⁸⁹ Neben der Authentizität des Tradenten Paulus spricht auch das Alter des Traditionsstoffes selbst für dessen Historizität. Pannenberg macht darauf aufmerksam, dass es exegetisch plausibel ist, in den Versen 3b-5⁶⁹⁰ von einem einheitlichen, Paulus bereits vorgegebenen Kernbestand auszugehen. Die Entstehung dieser Formel dürfte

⁶⁸³ Vgl. ebd., 85.

⁶⁸⁴ Ebd.

⁶⁸⁵ Ebd.

⁶⁸⁶ Ebd., 86.

⁶⁸⁷ Ebd.

⁶⁸⁸ Vgl. ebd., Systematische Theologie, Bd. 2, 395.

⁶⁸⁹ Vgl. ebd., Grundzüge, 86.

⁶⁹⁰ „Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, ⁴ und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, ⁵ und erschien dem Kephas, dann den Zwölf.“

sich noch auf die Zeit vor Paulus' Aufenthalt in Jerusalem datieren lassen und somit auf den Zeitraum der ersten 5 Jahre nach Jesu Tod.⁶⁹¹ Man begegnet in 1 Kor 15 also frühester, nach-österlicher Bekenntnisbildung. All diese Überlegungen legen ein gutes historisches Fundament für „die Annahme, daß Erscheinungen des Auferstandenen von einer Reihe von Gliedern der urchristlichen Gemeinde wirklich erfahren und nicht etwa erst durch spätere Legendenbildung frei erfunden worden sind“⁶⁹².

In Fortsetzung der Historizitätsfrage will Pannenberg auch die Frage der Modalität einzig anhand des paulinischen Zeugnisses bearbeiten. Grundlegend für eine von dem paulinischen Zeugnis ausgehende Theologie der Erscheinungswirklichkeit Jesu ist das Verständnis des Paulus, dass die ihm widerfahrene Begegnung mit dem Auferstandenen „von derselben Art gewesen ist wie die, welche den anderen Aposteln zuteil geworden sind.“⁶⁹³ Basierend auf dieser Überzeugung lässt sich die Beschreibung des Paulus über seine eigene Erscheinungserfahrung modellhaft für alle anderen verstehen.

Aus dem paulinischen Zeugnis lassen sich Pannenberg zufolge fünf Charakteristika der Erscheinungserfahrung extrahieren⁶⁹⁴: Ein erstes besteht darin, dass sich in der Erscheinung die Identifikation vom Menschen Jesus mit dem Auferstandenen eröffnet. Zweitens lässt sich festhalten, dass der Erscheinende nicht mit einem irdisch-materiellen, sondern mit einem Geistleib ausgestattet ist. Als dritten Wesenszug hält Pannenberg fest, dass „es sich nicht um eine auf Erden stattfindende Begegnung, sondern um eine Erscheinung von der Höhe her, vom ‚Himmel‘ her, gehandelt haben“⁶⁹⁵ dürfte. Der Auferstandene begegnet in neuer, verherrlichter Weise aus dem Wirklichkeitsbereich Gottes. Dieses Verherrlichungsmoment wird in der paulinischen Damaskusvision als Lichtphänomen erlebt, was Pannenberg als vierten Aspekt hervorhebt. Als letztes Element betont er den auditiven Charakter, der in der paulinischen Erfahrung allerdings nicht besonders ausgeprägt war.

In Bezug auf den näheren eidetischen Modus der Erscheinung betont Pannenberg wie auch Kessler dessen Exzeptionalität. Auch er spricht von einer „außerordentliche[n] Schau“⁶⁹⁶ des Auferstandenen. Die Paulus zuteilgewordene Christophanie ereignet sich als ein individuell-subjektives Wahrnehmungsgeschehen, das anderen nicht zugänglich ist. Das subjektive Moment legt nahe, die Erscheinung als eine Vision zu qualifizieren. Pannenberg ist es aber (wie schon Kessler) eminent wichtig zu betonen, dass das Moment der Subjektivität lediglich et-

⁶⁹¹ Vgl. Pannenberg, Grundzüge, 87.

⁶⁹² Ebd.

⁶⁹³ Ebd., 89.

⁶⁹⁴ Vgl. ebd.

⁶⁹⁵ Ebd.

⁶⁹⁶ Ebd., 90.

was über die Erscheinungsweise aussagt, aber „nicht etwas über die Realität des in dieser Form erfahrenen Geschehens“⁶⁹⁷. Aus dem subjektiven Moment die psychogene, projektive Natur des Geschehens abzuleiten, „kann als nicht hinreichend begründetes weltanschauliches Postulat abgewiesen werden.“⁶⁹⁸ Auch ein subjektives Geschehen kann mit einer „Wirklichkeit außersubjektiver Art“⁶⁹⁹ korrespondieren. Pannenberg wendet sich deshalb gegen alle Erklärungsversuche, die die Erscheinungen historisch-genetisch als psychologisch nachvollziehbare Projektionen oder reflexive Verarbeitungsprozesse der Jünger über die Bedeutung Jesu verstehen wollen.⁷⁰⁰ Auch für ihn ist der Glaube der Jünger durch die Krise des Todes Jesu dermaßen angefragt und belastet, dass er wohl kaum in der Lage gewesen wäre, die Behauptung der Auferstehung Jesu zu produzieren.⁷⁰¹ Diese Sicht verstärkt sich noch einmal, wenn man den spezifischen, innovativen Inhalt des Osterglaubens bedenkt: „Die urchristliche Kunde von der eschatologischen Auferweckung Jesu - in zeitlichem Abstand vor der allgemeinen Totenauferweckung - ist ja religionsgeschichtlich ein Novum, gerade auch im Rahmen der apokalyptischen Überlieferung.“⁷⁰² Eine derart innovative theologische Leistung „als seelische Reaktion auf die Katastrophe Jesu“⁷⁰³ zu deklarieren, erscheint Pannenberg höchst fragwürdig. „Hinzukommt als ein weiterer Einwand gegen die sog. subjektive Visionshypothese der Hinweis auf die Mehrzahl der Erscheinungen und ihre zeitliche Streuung.“⁷⁰⁴ Pannenberg kann deshalb festhalten: „Die Ostererscheinungen sind nicht aus dem Osterglauben der Jünger, sondern umgekehrt der Osterglaube der Jünger aus den Erscheinungen zu erklären.“⁷⁰⁵ Weil andere Erklärungen des Osterglaubens schlichtweg scheitern, dürfen die Erscheinungen trotz ihrer vor allem eschatologischen Ausrichtung als historisch verstanden werden.⁷⁰⁶

⁶⁹⁷ Ebd., 92; vgl. Dalferth, Volles Grab, 392.

⁶⁹⁸ Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 2, 396.

⁶⁹⁹ Ebd., Grundzüge, 92; vgl. Broer, Ingo, Der Glaube an die Auferstehung Jesu und das geschichtliche Verständnis des Glaubens der Neuzeit, in: Verweyen (Hrsg.), Osterglaube ohne Auferstehung, 63: Auch er als auferstehungskritischer Exeget plädiert dafür, „Visionen nicht nur als Projektionen, sondern auch als Erfahrungen (...) personaler Art“ zu verstehen.

⁷⁰⁰ Vgl. Pannenberg, Glaubensbekenntnis, 121.

⁷⁰¹ Vgl. Berten, Geschichte, 88.

⁷⁰² Pannenberg, Grundzüge, 93.

⁷⁰³ Ebd., 94.

⁷⁰⁴ Wenz, Gunther, Ostern als Urdatum des Christentums. Zu Wolfhart Pannenburgs Theologie der Auferweckung Jesu, in: Broer; Werbeck (Hrsg.), Der Herr, 142.

⁷⁰⁵ Pannenberg, Grundzüge, 93; vgl. Moltmann, Jürgen, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989, 239.

⁷⁰⁶ Vgl. Essen, Historische Vernunft, 130.

4.2.2.2 Die Tradition des leeren Grabes

Für Pannenberg ist auch die Tradition des leeren Grabes⁷⁰⁷ im Streit um die Historizität der Auferstehung Jesu von besonderer Bedeutung.⁷⁰⁸ Die Faktizität des leeren Grabes stellt ihm zufolge gar eine notwendige Bedingung für die Formulierung und Verkündigung des Auferstehungskerygmas dar. Denn wäre Jesu Leichnam weiterhin im Grab zu finden gewesen, hätte dies die Verkündigung der Jünger bleibend widerlegt.⁷⁰⁹ Das Leersein des Grabes ist also eine in der Verkündigung der Auferstehung notwendig intendierte Voraussetzung.⁷¹⁰

Um diese Voraussetzung historisch zu plausibilisieren, verweist Pannenberg darauf, dass auch „die frühe jüdische Polemik gegen die christliche Botschaft von der Auferstehung Jesu, die bereits in den Evangelien ihre Spuren hinterlassen hat“⁷¹¹, trotz ihres gegenteiligen Interesses das Leersein des Grabes konstatiert und sich lediglich darum müht, „diese Tatsache in einem eigenen, der christlichen Botschaft abträglichen Sinne“⁷¹² zu interpretieren.

Pannenberg sieht damit ein starkes historisches Argument für das Leersein des Grabes gewonnen: „[E]ine Auferstehungsbotschaft in Jerusalem ohne Voraussetzung des Umstands, daß das Grab Jesu leer war, ist angesichts der jüdischen Vorstellung von [leiblicher] Auferstehung nicht denkbar.“⁷¹³ Dieses Argument hat für ihn auch unabhängig des neutestamentlichen Überlieferungsbestandes Geltung und wäre nur in Frage zu stellen, wenn der Textbefund gegen die geschichtliche Logik radikal opponieren würde. Dies tut er aber nicht. Stattdessen berichten alle Evangelisten von der Auffindung des leeren Grabes.⁷¹⁴ Es ist zwar einzugestehen, dass die Grabestradiation im Blick auf ihre historische Authentizität durchaus umstritten ist. Der Exeget Hans Graß beispielsweise will die Erzählung vom leeren Grab als Ausdruck der Unkenntnis über Jesu Grablegungsort verstehen.⁷¹⁵ Pannenberg hält diese Theorie nicht für plausibel, weil der Bericht des Neuen Testaments dazu keinen Anhalt gibt und weil der Grablegungsbericht wohl schon „einen festen Platz in der vormarkinischen Jerusalemer Pas-

⁷⁰⁷ Einen guten Überblick zur Debatte um das leere Grab bietet: Schwager, Raymund, Die heutige Theologie und das leere Grab Jesu, in: ZKTh 115 (1993), 435-450. Dieser vertritt wie Pannenberg die Historizität des leeren Grabes.

⁷⁰⁸ Pannenberg orientiert sich in dieser Debatte um das leere Grab vor allem an: von Campenhausen, Hans Frhr., Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, Heidelberg ³1966.

⁷⁰⁹ Vgl. Pannenberg, Systematische Theologie, 399-400; ders., Grundzüge, 97 - Auch Gerhard Ludwig Müller teilt diese Ansicht in seiner Dogmatik: Vgl. Müller, Kath. Dogmatik, 303.

⁷¹⁰ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie, in: ZThK 91(1994), 326.

⁷¹¹ Ebd., Grundzüge, 98.

⁷¹² Ebd., 99.

⁷¹³ Ebd., Auferstehung Jesu, 327.

⁷¹⁴ Vgl. ebd., Grundzüge, 99.

⁷¹⁵ Vgl. Graß, Hans, Ostergeschehen und Ostergeschehen, Göttingen ⁴1970, 173-186, bes. 184.

sionsüberlieferung“⁷¹⁶ hatte. Dennoch zeigen die divergenten Theorien die Vieldeutigkeit einer isolierten Grabestradiation. Das wohl leere Grab ist ein plausibilisierendes Zeichen, aber kein Beweis der Auferstehung.⁷¹⁷

In Bezug auf die Verhältnisbestimmung von Erscheinungs- und Grabestradiation votiert Pannenberg eindeutig für deren Unabhängigkeit. Ihm erscheint es plausibel, davon auszugehen, dass die Jünger ohne Vorwissen um das leer gefundene Grab nach Galiläa zurückgekehrt sind, was auch durch die traditionsgeschichtliche Independenz der beiden Erzählstränge bestätigt wird.⁷¹⁸ Da die Grabesgeschichte als losgelöst entstandene Tradition verstanden werden kann, stellt sie ein Konvergenzargument dar, „das in gegenseitiger Ergänzung zur Rekonstruktion der Erscheinungstraditionen die historische Wahrscheinlichkeit einer Historizität der Auferstehung Jesu erhöht“⁷¹⁹ und zudem „die Vermutung [erschwert], bei den Erscheinungen des Auferstandenen könne es sich doch wohl nur um Halluzinationen gehandelt haben.“⁷²⁰

Inhaltlich verwehrt die Tradition vom leeren Grab „eine spiritualistische Verflüchtigung der Osterbotschaft“⁷²¹ und bestätigt die „Identifikation der in den Erscheinungen begegnenden Wirklichkeit Jesu als Auferstehung von den Toten“⁷²².

4.2.3 Die Auferstehung als *historisches* Ereignis

Pannenberg verteidigt die Historizität der Auferstehung auch gegen all jene Einwände, die sich unabhängig des neutestamentlichen Zeugnisses artikulieren und vor allem auf dem „Dogma eines säkularistischen Wirklichkeitsverständnisses, das ein göttliches Wirken grundsätzlich ausschließt,“⁷²³ basieren.

Gegen den naturwissenschaftlichen Einwand, „daß die Auferstehung eines Toten auch im Sinne der Auferweckung zu unvergänglichem Leben ein die Naturgesetze durchbrechendes Geschehen wäre“⁷²⁴, interveniert Pannenberg, indem er die Physik, wissenschaftskritisch und geschichtsphilosophisch argumentierend, auf ihre eigenen Begrenzungen verweist. Für Pan-

⁷¹⁶ Pannenberg, Grundzüge, 101.

⁷¹⁷ Vgl. ebd., Auferstehung Jesu, 327; vgl. Böttigheimer, Christoph, Auferstehung Jesu. Bedeutung und Glaubwürdigkeit, in: ThG 46 (2003), 41.

⁷¹⁸ Vgl. Pannenberg, Grundzüge, 102-103; vgl. Kasper, Jesus der Christus, 198.

⁷¹⁹ Essen, Historische Vernunft, 131; vgl. Pannenberg, Grundzüge, 103. – Pannenberg betont, wie eminent wichtig die Unabhängigkeit der beiden Positionen auch systematisch betrachtet ist. Wäre es zu Erscheinungen aufgrund des vorausgehenden Fundes des leeren Grabes gekommen, hätte die psychogene Visionshypothese weit aus mehr Plausibilität, insofern die innere Disposition der Jünger dann stärker zum Auferstehungsglauben hientendiert hätte.

⁷²⁰ Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 2, 402.

⁷²¹ Ebd.

⁷²² Ebd.

⁷²³ Ebd., Auferstehung Jesu, 323.

⁷²⁴ Ebd., Grundzüge, 95.

nenberg ist im Geschichtsprozess selbst stets nur eine partielle Kenntnis der Naturgesetzmäßigkeiten möglich.⁷²⁵ Er versteht Geschichte als einen nach vorne hin offenen, einmaligen, stets kontingenten Prozess⁷²⁶, was auch für die naturgesetzliche Beschaffenheit der Wirklichkeit gilt. Für Pannenberg „ist es durchaus vorstellbar, daß unbeschadet der Geltung der bekannten Naturgesetze durch hinzutretende unbekannte Faktoren im Einzelfall ein uns als ausgefallen erscheinendes Ereignis tatsächlich vorliegt.“⁷²⁷ Die Naturwissenschaft sei deshalb außer Stande, „über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Einzelgeschehens zu urteilen, so sicher sie wenigstens im Prinzip das Maß der Wahrscheinlichkeit seines Eintretens anzugeben vermag.“⁷²⁸ Dieses Urteil wird auch durch den Gang der Naturwissenschaft selbst bekräftigt, vor allem vor dem Hintergrund der Wende von der deterministisch denkenden Newton'schen Mechanik zur Quanten- und Relativitätstheorie⁷²⁹ und ihren weltbildlichen Implikationen.⁷³⁰

Auch dem explizit theologischen Einwand, die Auferstehung Jesu stehe als eschatologische Wirklichkeit jenseits des vom Historiker kategorisierbaren Geschichtszusammenhangs, will Pannenberg nicht folgen.⁷³¹ Zwar bestreitet er nicht, dass die Auferstehung als „Wirklichkeit einer neuen Schöpfung“⁷³² in einem spezifischen, unvergleichbaren Verhältnis zur sich empirisch ereignenden Geschichte steht. Sie ist „Ereignis des Übergangs von dieser irdischen Welt in ein neues und unvergängliches Leben bei Gott“⁷³³, was ihre Erfahrungsweise als Vision und ihre bloß symbolische Verbalisierbarkeit begründet.⁷³⁴ Dennoch beharrt er darauf, die Auferstehung auch aus theologischer Perspektive als ‚historisch‘ bezeichnen zu dürfen: Denn sie hat sich „in dieser unserer Wirklichkeit kundgetan, zu einer ganz bestimmten Zeit, in einer

⁷²⁵ Vgl. ebd.; vgl. ders., The Concept of miracle, in: Zygon 37 (2002), 758-761: Pannenberg beschreibt in diesem Artikel prägnant sein an Augustins subjektiver Konzeption orientiertes eigenes Wunderverständnis. Er wendet sich gegen eine deterministische Auffassung der Naturgesetze und betont die Kontingenz der Wirklichkeit. „[Natur-] Gesetze beschreiben [für ihn lediglich] das wiederkehrende Muster in der Abfolge der Ereignisse.“ (ebd., 761, übers. v. Vf.) Die von uns zu Gesetzmäßigkeiten erhobenen Muster sind aber nicht umfassend. Aufgrund dessen stellt ein Wunder nicht eine Verletzung der Naturgesetze dar, sondern wird so verstanden, als verläuft es aufgrund von uns nicht bekannten Wirklichkeitsstrukturen. Pannenberg geht deshalb davon aus, dass die aus heutiger, epistemischer Perspektive noch als Wunder verstandenen Ereignisse eines Tages mit größeren Kenntnissen um die Naturprozesse erklärt werden können. (vgl. ebd.) Dies gilt auch für die Auferstehung Jesu. (vgl. ebd., 762)

⁷²⁶ Vgl. Berten, Geschichte, 49: „In der Tat ist die Geschichte wesentlich kontingent: die Zukunft liegt nicht schon in der Gegenwart beschlossen, sie ist keine notwendige Entwicklung.“

⁷²⁷ Pannenberg, Glaubensbekenntnis, 119.

⁷²⁸ Ebd., Grundzüge, 96.

⁷²⁹ Zur Erklärung: Wichert, Thomas, Art. ‚Quantentheorie‘, in: LThK³, Bd. 8, 758-759, bes. 759: „Die genannten Eigenschaften der Quantentheorie und der damit verbundene Indeterminismus heben den aus den Überlegungen von Newton ableitbaren und zu Beginn des 19. Jh. von P.-S. Laplace formulierten Determinismus auf, welcher das Universum als ein Uhrwerk mit eindeutig vorhersagbarer Zukunft betrachtet hat.“

⁷³⁰ Vgl. Schwager, Das leere Grab Jesu, 446-449.

⁷³¹ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu. Edmund Schlink zum 65. Geburtstag, in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie, Bd. II, Göttingen 1980, 164-165.

⁷³² Ebd., Grundzüge, 96.

⁷³³ Ebd., Systematische Theologie, Bd. 2, 402.

⁷³⁴ Vgl. ebd., Glaubensbekenntnis, 119.

begrenzten Zahl von Ereignissen, gegenüber näher bezeichneten Menschen.“⁷³⁵ Diesem Wirklichkeitsgehalt der Auferstehung wird man nur gerecht, wenn man von ihr in einem strikten Sinn als einem historischen Ereignis spricht.⁷³⁶ Dies ist sogar aus einer eminent theologischen Perspektive zu fordern, nämlich vor dem Hintergrund des Inkarnationsglaubens, der „besagt, daß das Leben der neuen Schöpfung im Bereich der alten Welten begonnen hat und auch mit den Augen des alten Menschen wahrgenommen wird.“⁷³⁷

Mit dieser Verwendung des Begriffs der ‚Historizität‘ ist auf einer Metaebene die auf Troeltsch zurückgehende Begriffsbestimmung in Frage gestellt. Das bei Troeltsch noch durch die Prinzipien der Analogie und Korrelation auf einen „weltanschaulichen Anthropozentrismus“⁷³⁸ eingeengte ‚Historische‘ wird von Pannenberg kriterial wieder simplifiziert: „Der Anspruch auf Historizität (...) beinhaltet nicht mehr als dessen Tatsächlichkeit.“⁷³⁹ Aufgrund dieses anderen Verständnisses von ‚Historizität‘ kann Pannenberg auch die Auferstehung Jesu als historisch qualifizieren, und das obgleich sie sich wegen ihrer Andersartigkeit als eschatologische und zugleich sich in die Geschichte hinein mitteilende Wirklichkeit dem Erkenntniszusammenhang der Analogie entzieht.⁷⁴⁰ Die Reflexion auf die Faktizität der Auferstehung unterliegt vor diesem Hintergrund wieder der historisch-kritischen Forschung.⁷⁴¹ Sie kann prinzipiell als historisch behauptet werden und muss folglich mit Verweis auf den biblischen Befund und mit Methoden der Historik⁷⁴² verantwortet werden. „[D]er historische Anspruch, der schon in der Behauptung, daß Jesus auferstanden sei, beschlossen ist, [ist] auch im Zusammenhang gegenwärtiger Wirklichkeitserfahrung bei unvoreingenommener Prüfung vertretbar.“⁷⁴³

Mit allen bisher vorgetragenen Überlegungen will Pannenberg die Historizität der Auferstehung keinesfalls beweisen. Lediglich will er zeigen, dass die „Annahme einer Auferstehung Jesu (...) die bestbegründete historische Rekonstruktion und Deutung des Ereignis- und Be-

⁷³⁵ Ebd., Grundzüge, 96.

⁷³⁶ Vgl. ebd., Systematische Theologie, Bd. 2, 404-405.

⁷³⁷ Ebd., Dogmatische Erwägungen, 165.

⁷³⁸ Ebd., Heilsgeschehen und Geschichte, 46; vgl. Wenz, Ostern als Urdatum, 143: Dieser spricht von einer metaphysischen Überhöhung des zweifellos heuristisch relevanten Analogieprinzips, sodass das Einmalig-Singuläre a priori aus dem Objektbereich historischen Forschens ausgeschlossen wird.

⁷³⁹ Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 2, 403.

⁷⁴⁰ Vgl. ebd.; siehe auch: Greiner, Sebastian, Die Theologie Wolfhart Pannenegs (Bonner Dogmatische Studien Bd. 2), Würzburg 1988, 124: „Nicht überzeugen kann ihn [d.h. Pannenberg] der Einwand, die Auferstehung sei ein analogieloses Ereignis. Dies gilt streng genommen für jede geschichtliche Begebenheit.“

⁷⁴¹ Vgl. Pannenberg, Auferstehung Jesu, 320.

⁷⁴² Vgl. Kasper, Glaube an die Auferstehung, 234-235: Dieser macht deutlich, dass eine solche Historik nicht mehr „unter dem Primat des Allgemeinen“ [d.h. dem Analogieprinzip], sondern „im Interesse (...) der Freiheit“ steht. „Es gilt dann die Phänomene in Zuordnung und Abhebung von Analogien und Korrelation nicht zu nivellieren, sondern in ihrer Einmaligkeit und Unableitbarkeit zu profilieren.“

⁷⁴³ Pannenberg, Glaubensbekenntnis, 122-123.

deutungszusammenhangs der Osterüberlieferung und (...) gegenüber allen anderen konkurrierenden Erklärungen die plausibelste Hypothese⁷⁴⁴ ist.

4.2.4 Die Bedeutung der Auferstehung als antizipativ-eschatologisches Ereignis

Zum Abschluss dieser biblisch-historischen Überlegungen soll mit Pannenberg noch einmal danach gefragt werden, wie die Auferstehung Jesu in ihrem ursprünglichen, zeitgeschichtlichen Kontext verstanden wurde.⁷⁴⁵ Grundlegend für den damaligen Verstehenshorizont ist die apokalyptische Naherwartung. Auch Jesus lebte in dieser Erwartung einer „nahe bevorstehende[n] allgemeine[n] Totenauferweckung“⁷⁴⁶. Aus diesem Denkhorizont heraus ergibt sich, dass die Auferweckung Jesu logischerweise als Beginn dieser allgemeinen Totenerweckung und damit als Anbruch des Weltendes verstanden wurde.⁷⁴⁷ Dieses Verständnis musste vor dem Hintergrund der ausbleibenden Parusie korrigiert werden. Mit zunehmender Zeit „lernte die Urchristenheit verstehen, daß die Auferstehung Jesu ein vorerst singulär bleibender Einbruch der endzeitlichen Wirklichkeit war“⁷⁴⁸. Daneben hat die Auferstehung eine dezidierte Funktion für die Person Jesu. Der vorösterlich mit einem proleptischen Anspruch auftretende Jesus, der durch seinen Kreuzestod in Frage gestellt wurde, wird durch die Auferstehung von Gott her bestätigt und gerechtfertigt.⁷⁴⁹ Diese Bestätigung bildete den Ausgangspunkt für die Identifikation der Person Jesu mit der apokalyptischen Gestalt des Menschensohns. Als zu Gott Erhöhter konnte Jesus der sein, von dem er sich vorösterlich noch differenzierte: die eschatologisch entscheidende Gestalt des Menschensohns, dessen Parusie in Bälde zu erwarten war.⁷⁵⁰ Theologisch gewendet bedeutete die Auferweckung Jesu das endgültige Offenbarsein Gottes in Jesus Christus: „[W]eil in Jesu Auferweckung das Ende der Welt schon da ist, deshalb ist an ihm Gott offenbar.“⁷⁵¹ Damit ist ein Gedanke gebildet, der später auf das ganze Sein Jesu hin reflektiert wurde. Jesus ist das Offenbarwerden Gottes in Person, er ist Inkarnation, also ganz Gott.

Als eschatologischer Einbruch hat die Auferweckung aber auch einen ekklesiologischen Bedeutungsakzent. Die sich als Volk Gottes verstehenden Israeliten verbanden mit der eschato-

⁷⁴⁴ Essen, Historische Vernunft, 133.

⁷⁴⁵ Vgl. Scheffczyk, Leo; Ziegenhaus, Anton, Katholische Dogmatik Band IV. Jesus Christus. Die Fülle des Heils, Aachen 2000, 117-118; Greiner, Theologie Pannenberg, 117-118.

⁷⁴⁶ Pannenberg, Grundzüge, 61.

⁷⁴⁷ Vgl. ebd., 62.

⁷⁴⁸ Ebd., Glaubensbekenntnis, 117.

⁷⁴⁹ Vgl. ebd., Grundzüge, 62-63; ders., Systematische Theologie, Bd. 2, 391.

⁷⁵⁰ Vgl. ebd., Grundzüge, 63-64.

⁷⁵¹ Ebd., 64.

logischen Auferstehung eine Expansion ins Universale hinein. Alle Völker, so hatte es die Prophetie verheißen, sollten in der Endzeit den einen Gott Israels anerkennen und in das von ihm her kommende Heil einbezogen werden. „Im Licht der Auferweckung wurde erkannt, daß mit der Kreuzigung Jesu der Fluch des Gesetzes fortgenommen und die Möglichkeit zur Rettung der Heiden eröffnet worden ist.“⁷⁵² Vor diesem Hintergrund entstand die Heidenmission durch Paulus.⁷⁵³

4.3 Die Auferstehung Jesu zwischen Historie und Eschatologie

Pannenberg macht deutlich, dass das zeitgeschichtlich-apokalyptische Verständnis der Auferstehung Jesu vor dem Hintergrund der sich verzögernden Parusie neu zu bedenken ist. Die in der Unmittelbarkeit der Auferstehung noch gegebene Evidenz und Verständlichkeit sind mit zunehmendem, zeitlichem Abstand neu zur Frage geworden. Die unmittelbare Konnexion von allgemeiner Totenaufweckung und Auferstehung Jesu als Vorwegnahme dieser Endereignisse wird wegen verlorener Naherwartung in ihrer Denkbarkeit erschwert, wenn auch durch den zeitlichen Abstand nicht grundlegend in Frage gestellt.⁷⁵⁴ Die aus heutiger Perspektive als vergangenes Geschehen zu qualifizierende Auferstehung Jesu steht für das heutige Glaubenssubjekt in einer erneuten „proleptische[n] Struktur“⁷⁵⁵. Mit Pannenburgs Worten: „Die christliche Erkenntnis des damaligen Jesusgeschehens wird jedoch immer eine Offenheit auf die Zukunft hin behalten. Die endgültige Bestätigung Jesu wird erst durch das Geschehen seiner Wiederkunft erfolgen.“⁷⁵⁶

Pannenberg muss im Rahmen seines klar geschichtlichen Denkens eine Differenz zwischen den Jüngern erster und zweiter Hand festhalten.⁷⁵⁷ Die Jünger erster Hand waren insofern privilegiert, als „damals die Auferweckung Jesu und das Ende der Welt unter dem Druck der unmittelbaren Naherwartung als ein einziges Geschehen zusammengeschaut werden kann.“⁷⁵⁸ Für das heutige Glaubenssubjekt ist dieser eschatologische Zusammenhang nur noch schwer greifbar: „Die Erfüllung, die für die Jünger in den Erscheinungen des Auferstandenen schon angebrochen, schon zum Greifen nahe war, ist uns wieder zur Verheißung geworden.“⁷⁵⁹ Da es nach Pannenberg „keine [aktuelle] Erfahrung [des Auferstandenen mehr gibt], die mit Si-

⁷⁵² Craig, Pannenburgs Beweis, 86.

⁷⁵³ Vgl. Pannenberg, Grundzüge, 65-68.

⁷⁵⁴ Vgl. ebd., 104.

⁷⁵⁵ Ebd., Systematische Theologie, Bd. 2, 393.

⁷⁵⁶ Ebd., Grundzüge, 105; vgl. ders., Systematische Theologie, Bd. 2, 392; vgl. Berten, Geschichte, 49.

⁷⁵⁷ Vgl. Werbick, Auferweckung Jesu, 112-113.

⁷⁵⁸ Pannenberg, Grundzüge, 105.

⁷⁵⁹ Ebd.

cherheit von einer Illusion zu unterscheiden wäre⁷⁶⁰, bleibt dem, der heute seinen Glauben an Jesus Christus artikulieren will, nichts anderes als die Bezugnahme auf das einmalig bedeutsame Zeugnis der Apostel. Diese Bezugnahme steht aber unter dem eschatologischen Vorbehalt der noch nicht vollendeten Endzeit, ist also proleptisch auf eine futurische Bestätigung angelegt.⁷⁶¹ Plausibilität erhält der Auferstehungsglaube des heutigen Subjektes vor allem von Seiten philosophischer Überlegungen: „Gilt der anthropologische Befund, daß ‚die Wesensbestimmung des Menschen in der Endlichkeit seines irdischen Lebens nicht zu endgültiger Erfüllung kommt‘, dann gehört es zum Wesen wachen Menschseins ..., über den Tod hinaus zu hoffen.“⁷⁶² Dieser Befund eröffnet prinzipiell einen Verstehenshorizont, in dem der Mensch sich von der Auferstehungsbotschaft ansprechen lassen kann.

Trotz dieser Bestärkung durch die Transzendenz- beziehungsweise Unendlichkeitscharakteristik des Menschen bleibt der Glaube in der Geschichte angefragt und bis zu seiner eschatologischen Bestätigung ein Wagnis.⁷⁶³ Oder anders formuliert: Er bleibt Glaube.

4.4 Systematisch-christologische Entfaltung

Auch wenn der Glaube an Jesus Christus unter den Bedingungen der Geschichte ein Wagnis bleibt, so ist er doch nicht grundlos. Wie bereits im Rahmen der biblischen Grundlegung beachtet, ist das systematische Fundament des christologischen Glaubens in Leben *und* Auferstehung Jesu Christi gelegt.

Mit diesem zentralen Theorem Pannenberg's ist eine doppelte Abgrenzung verbunden: Einerseits ist damit gesagt, dass der vorösterliche Jesus aufgrund der aufgewiesenen proleptischen Struktur in seinem Selbstverständnis nicht der zureichende Glaubensgrund sein kann. Das Kreuzesgeschehen manifestiert diesen Zusammenhang noch einmal zusätzlich, insofern es zumindest nach jüdischem Urteil das Scheitern Jesu zum Ausdruck bringt.⁷⁶⁴ „Das Kreuz bedeutet für sich genommen (...) einen nicht auszulotenden Bruch und eine fundamentale Infragestellung des gesamten Lebensanspruchs Jesu.“⁷⁶⁵ Ohne die darauffolgende Auferstehung

⁷⁶⁰ Ebd., 22.

⁷⁶¹ Vgl. ebd., 105; vgl. ders., Nachwort, in: Berten, Geschichte, 139: „So ist in beider Hinsicht, sowohl im Hinblick auf die Faktizität der Auferstehung Jesu als auch im Hinblick auf ihre volle Bedeutung, die christliche Erkenntnis noch eine vorläufige. Sie ist durch Antizipation gekennzeichnet, nämlich durch den Vorgriff auf die dem Eschaton vorbehaltene definitive Wahrheit Gottes.“

⁷⁶² Wenz, Ostern als Urdatum, 137.

⁷⁶³ Vgl. Pannenberg, Grundzüge, 108.

⁷⁶⁴ Vgl. ebd., 110.

⁷⁶⁵ Wenz, Ostern als Urdatum, 137.

wäre für Pannenberg kein Glaube möglich.⁷⁶⁶ Aber für sich genommen ist auch die Auferstehung in ihrer glaubenskonstitutiven Bedeutung keineswegs ausreichend. Ebenso wie der vorösterliche Jesus kann auch „die Auferstehung Jesu nicht als isoliertes Einzelfaktum Grund des Glaubens sein (...). Sie muß im Zusammenhang der jüdischen Erwartung und vor allem des Auftretens Jesu verstanden werden.“⁷⁶⁷ Aufgrund der damit zu konstatierenden Reziprozität von Auferstehung und vorösterlichem Leben und Sterben Jesu kann mit Pannenberg festgehalten werden, dass das ganze Christusereignis das begründungslogische Fundament der Christologie darstellt.⁷⁶⁸ Ein derartiges Verständnis korrespondiert mit dem, was bereits anhand von Hans Kessler expliziert wurde. Im Folgenden soll es nun eingehender um die Frage gehen, wie Pannenberg den systematischen Zusammenhang der unterschiedlichen Momente des Christusereignisses konzipiert. Dabei wird besonders zu bedenken sein, wie die bestätigende Relevanz der Auferstehung in eine systematische Christologie integriert werden kann.

4.4.1 Auferstehung und Inkarnation

Wer der Auferstehung im Blick auf das Christusgeschehen wie Pannenberg einen besonderen Status zuspricht, der steht vor der Frage, wie sich diese spezifische Relevanz mit dem Inkarnationsdogma vermitteln lässt. Auf den ersten Blick scheint nämlich eine Auferstehungschristologie (wie bereits in der Kessler-Verweyen-Kontroverse nachvollzogen) stets im Verdacht eines adoptionistischen Missverständnisses zu stehen. Es liegt nahe, die entscheidende Bedeutung der Auferstehung ontologisch so zu denken, als sei Jesus durch sie zu etwas geworden, was er vorher noch nicht gewesen ist. So ergibt sich eine typische Zweistufenchristologie des vorösterlichen Jesus und des durch die Auferweckung in die Wesenseinheit mit Gott ‚adoptierten‘ Christus.⁷⁶⁹

Ein solches Verständnis ist aber nach Pannenberg vollkommen unangemessen, weil es nicht mit dem Inkarnationsverständnis einer über die ganze Existenz Jesu hin zu denkenden Wesenseinheit korrespondiert.⁷⁷⁰ Deshalb spricht er dem Auferstehungsereignis auch nicht den Charakter einer Erhöhung der Person zu Gott, sondern den einer „Bestätigung des irdischen Vollmachtsanspruches Jesu“⁷⁷¹ zu. Als bestätigendes Geschehen hat die Auferweckung nicht

⁷⁶⁶ Vgl. Pannenberg, Glaubensbekenntnis, 61.

⁷⁶⁷ Ebd., Grundzüge, 108.

⁷⁶⁸ Vgl. ebd., Systematische Theologie, Bd. 2, 385: „Die Auferweckung ist der Grund des christlichen Glaubens, aber nicht als isoliertes Ereignis, sondern in ihrem Rückbezug auf die irdische Sendung Jesu und seinen Kreuzestod.“

⁷⁶⁹ Vgl. ebd., Grundzüge, 133.

⁷⁷⁰ Vgl. ebd., Systematische Theologie, 408.

⁷⁷¹ Ebd., Dogmatische Erwägungen, 163.

erhöhende, sondern rückwirkende Kraft. Damit sind für Pannenberg zwei Effekte verbunden: „[A]ls Bestätigung hat es rückwirkende Kraft für das vorösterliche Auftreten Jesu, das für sich genommen noch nicht als göttlich autorisiert *erkennbar* und über dessen Autorisierung auch noch nicht definitiv *entschieden* war, das aber im Lichte der Auferweckung Jesu in seiner göttlichen Legitimation offenbar ist.“⁷⁷²

Der erste Effekt war bereits in analoger Weise bei Hans Kessler begegnet: Die Auferstehung bildet den epistemologischen Grund für die Erkenntnis, dass Jesus die Inkarnation Gottes, der Messias und eschatologische Heilbringer ist. Eine Reduktion auf diesen noetischen Aspekt wäre aber unzureichend. Pannenberg verdeutlicht: „Das Ostergeschehen wird verflüchtigt, wenn es nur als Enthüllung oder Offenbarung des Sinnes aufgefaßt wird, den Jesu Kreuzestod und seine irdische Geschichte für sich schon hätten.“⁷⁷³

Diese Feststellung Pannenburgs führt zu dem zweiten Aspekt, dass die Auferstehung das Christusereignis zu einer definitiven Entscheidung bringt. Dieser zweite Sinngehalt ist gegenüber dem ersten wesentlich komplexer, insofern er die ontologische Ebene⁷⁷⁴ und damit die Verbindung zur Inkarnation berührt.

Pannenberg macht deutlich, dass zur Entfaltung dieses Gedankens eine modifizierte Ontologie von Nöten ist. Die klassische Substanzmetaphysik erweist sich für ein Verstehen des Zusammenhangs als ungeeignet, weil für sie „ein Seiendes seinem Wesen nach immer schon das ist, was es ist.“⁷⁷⁵ Aufgrund der Substanzkategorie versteht solche Ontologie Dinge und Zustände vereinzelt und abgeschlossen. Beziehung und geschichtliche Dynamik bleiben der Substanz äußerlich, sie ereignen sich an ihr, werden aber nicht als ein inhärentes Moment des Seienden begriffen. Ein solches Denken birgt nach Pannenberg die Gefahr, sich in ein adoptianistisches Missverständnis zu verwickeln, wenn man versucht die ontologische Bedeutung der Auferstehung zu artikulieren. Die Auferstehung - als substanzielles Geschehen - kann von einer Substanzmetaphysik her so verstanden werden, als schaffe sie eine vorher nicht existente Realität. Die Einheit des Christusgeschehens kann hingegen adäquat in einer dynamisch-geschichtlichen Ontologie gedacht werden.⁷⁷⁶ Pannenberg versteht darunter „ein Denken (...), das nicht von einem überzeitlichen Wesensbegriff ausgeht, für das das Wesen der Dinge nicht das ist, was im Wechsel der Veränderungen beharrt, für das vielmehr die Zukunft in dem Sin-

⁷⁷² Ebd., Grundzüge, 134.

⁷⁷³ Ebd., Systematische Theologie, Bd. 2, 386-387.

⁷⁷⁴ Vgl. Kienzler, Klaus, Logik der Auferstehung. Eine Untersuchung zu Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg (Freiburger theologische Studien Bd. 100), Freiburg 1976, 139.

⁷⁷⁵ Pannenberg, Grundzüge, 134.

⁷⁷⁶ Vgl. Moltmann, Der Weg, 258: „Im Rahmen einer Anthropologie der Zukunftsoffenheit menschlicher Existenz, im Rahmen einer *geschichtlichen Ontologie* und ihm (sic!) Rahmen eines Begriffs der antizipierenden Vernunft ist folglich der proleptisch-eschatologische Auferstehungsglaube einsichtig und nichts Fremdes.“

ne offen ist, das sie unvorhersehbar Neues bringen wird, dem nichts als absolut unveränderlich widerstehen kann – für solches Denken entscheidet sich immer erst durch die Zukunft, was an einer Sache ist.⁷⁷⁷ Ignace Berten kommentiert: „Das Wesen eines Seienden ist kein unveränderliches und abstraktes Prinzip, ihm von seinem Ursprung her mitgegeben und Beweggrund seiner Entwicklung. Das Wesen ist vielmehr das konkrete Ganze, als das das Seiende sich verwirklicht.“⁷⁷⁸ Für Pannenberg's universalgeschichtliches Verständnis der Wirklichkeit erweist sich der „Sinn allen Geschehens (...) von seinem Ende her. (...) Der Sinn wird dem Geschehen nicht hinzugefügt: von der Zukunft entschieden, ist er ihm gleichwohl immanent. Der Sinn konstituiert das Geschehen wesensmäßig als das, was es ist, auch wenn er noch nicht völlig offenbar, noch nicht voll entfaltet ist.“⁷⁷⁹

Mit Hilfe dieser Integration der Zeitachse in die Ontologie kann Pannenberg die seinsmäßige Einheit des Christusgeschehens, die durch das Inkarnationsdogma gefordert ist, mit der spezifischen Signifikanz der Auferstehung zusammenführen. Die Auferstehung Jesu begründet sein göttliches Wesen und zwar nicht nur erkenntnis-, sondern auch sachlogisch (seinsmäßig). Sie hat, wie Gunther Wenz ausführt, bei Pannenberg „nicht nur eine noetisch-retrospektive, sondern zugleich ein ontisch-retroaktive Funktion.“⁷⁸⁰ Sie ergänzt das Christusereignis um einen wesentlichen Aspekt, indem durch sie „die bis dahin über Jesu Person und Geschichte liegende Zweideutigkeit aufgelöst und beseitigt“⁷⁸¹ wird. Dieser zu Jesu Leben und Kreuz additive Aspekt stellt aber das Inkarnationsdogma keineswegs in Frage, sondern macht die Dynamik und Theologie des Christusgeschehens als Fleischwerdung Gottes erst definitiv und offenbar: „Wäre Jesus nicht auferweckt worden, so wäre damit entschieden, daß er auch vorher nicht mit Gott eins war. Durch seine Auferweckung hingegen ist nicht nur für unsere Erkenntnis, sondern auch der Wirklichkeit nach entschieden, daß Jesus mit Gott eins ist, und zwar nun rückwirkend, daß er auch schon zuvor mit Gott eins war.“⁷⁸²

Durch den Gedanken des ‚retroaktiven‘ Sinnes der Auferstehung entzieht sich der auferstehungschristologische Entwurf Pannenberg's dem Adoptianismusverdacht. „Von seiner Auferweckung her wird Jesus vielmehr als der erkannt, der er schon vorher war, als der er allerdings vor Ostern nicht nur nicht erkennbar war, sondern der er auch nicht sein würde ohne das Ostergeschehen.“⁷⁸³ Diese Rück-wirkung trifft die ganze Person Jesu, und nicht nur einen

⁷⁷⁷ Pannenberg, Grundzüge, 134; vgl. Kienzler, Logik, 115.

⁷⁷⁸ Berten, Geschichte, 23.

⁷⁷⁹ Ebd., 51.

⁷⁸⁰ Wenz, Ostern als Urdatum, 144.

⁷⁸¹ Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 2, 387.

⁷⁸² Ebd., Grundzüge, 135.

⁷⁸³ Ebd., 136.

bestimmten Teil seines Lebens oder bloß seine Botschaft. Ab dem ersten Moment seiner Existenz ist Jesus von Nazareth ganz eins mit Gott; das aber nur aufgrund der Realität der Auferstehung.⁷⁸⁴ Mit Pannenberg's Worten: „Die Auferweckung (...) bestätigt Jesus (...) in seiner Einheit mit Gott und das bedeutet: Jesus ist in seiner Sendung und in seiner Person eins mit der Ewigkeit Gottes, auch schon vor seiner menschlichen Geburt.“⁷⁸⁵

Pannenberg's geschichtliche Ontologie erlaubt es die bei Kessler und Verweyen noch Problem gewesene Einheitlichkeit des ganzen Geschicks Jesu zu denken. Die Dynamik des Lebens Jesu als inkarnatorisches Geschehen mündet in die Auferstehung.⁷⁸⁶ Und die Auferstehung begründet das Leben Jesu als Selbstoffenbarung Gottes.

4.4.2 Auferstehung und Kreuz

Für Pannenberg stehen Auferstehung und Kreuz in einem explizit einseitigen Verhältnis. Die Auferstehung erfordert zu ihrem Verständnis nicht das Kreuz, sondern lediglich den vorösterlichen Jesus und den von ihm proleptisch artikulierten Vollmachtsanspruch. Das Kreuz hingegen erschließt sich nur unter der Hermeneutik der Auferstehung. Pannenberg benennt den Zusammenhang wie folgt: „Während aber die Auferweckung nicht erst in Verbindung mit einer Kreuzigung verständlich wurde, sondern direkt mit dem vorösterlichen Vollmachtsanspruch Jesu als dessen göttliche Bestätigung verbunden werden konnte, stand die Kreuzigung Jesu für das Urchristentum von vornherein im Licht seiner Auferweckung. Von daher entstand überhaupt erst die spezifische Schwierigkeit für das Verständnis seines Kreuzestodes und nur im Licht des Ostergeschehens waren auch die Antworten auf diese Schwierigkeit zu gewinnen.“⁷⁸⁷ Isoliert betrachtet bleibt der Sinn der Kreuzigung dunkel. Ihre theologische und soteriologische Bedeutungsqualität ist nicht evident. Erst die Perspektive der Auferstehung führt zur „theologische[n] Frage nach der Bedeutung des Kreuzesgeschehens Jesu“⁷⁸⁸.

Die geschichtliche Grundlage für den gewaltsamen Tod Jesu am Kreuz glaubt Pannenberg in seinem unvergleichlichen und für die Juden seiner Zeit ungemein provozierenden Selbstverständnis zu finden. Jesus verkündete, „daß in seinem Wirken die kommende Gottesherrschaft schon Gegenwart wird (...) [, und] wußte (...) sich nicht nur in Übereinstimmung mit Gott, sondern geradezu als Mittler des Anbruchs der Herrschaft Gottes und seiner vergebenden

⁷⁸⁴ Vgl. ebd., Systematische Theologie, 408-409; vgl. ders., Grundzüge, 152.

⁷⁸⁵ Ebd., Glaubensbekenntnis, 82.

⁷⁸⁶ Vgl. ebd., Dogmatische Erwägungen, 161.

⁷⁸⁷ Ebd., Grundzüge, 252.

⁷⁸⁸ Ebd.

Liebe.“⁷⁸⁹ Besonders die Bergpredigt (Mt 5,1-7,29) verdeutlicht, dass sich Jesus in seiner Vollmacht der Person des Mose und dem Gesetz der Thora gegenüber als übergeordnet verstand. Deshalb reklamierte er für sich in einzigartiger Weise mit dem Willen Gottes vertraut zu sein. Dieser Anspruch musste „in den Augen des gesetzestreuen Juden notwendig [als] Gotteslästerung“⁷⁹⁰ verstanden werden und war Grund genug, ihn gewaltsam als religiösen Querulanten zu Tode zu bringen. Jesu Auferweckung als Bestätigung seines vorösterlichen Lebens wendet dieses Urteil: Nicht Jesus, sondern derjenige, der ihn verworfen hat, wird als Gotteslästerer offenkundig.⁷⁹¹ Die Auferstehung bedeutet „unmittelbar die Aufhebung der Verwerfung Jesu und seiner Botschaft durch die Repräsentanten seines Volkes, die Widerlegung der Anklage und Verdächtigungen, die zu seiner Auslieferung an die Römer mit der Folge des Kreuzestodes geführt hatten.“⁷⁹² Insofern das jüdische Urteil gegen Jesus unmittelbar mit dem Gesetz begründet wurde, ist auch dieses mit der Auferweckung widerlegt und als unzulänglicher Ausdruck des Willens Gottes enthüllt.⁷⁹³ „Von der Auferweckung Jesu her ist offenbar, daß er als ein Gerechter starb, nicht als Gotteslästerer.“⁷⁹⁴ Diese auferstehungstheologische Wende in der Kreuzeshermeneutik ermöglichte es nach Pannenberg's Ansicht, Jesu Tod als ein Akt der Stellvertretung aufzufassen. Über die paulinische Adam-Jesus-Typologie⁷⁹⁵ konnte darüber hinaus verstanden werden, dass „der Tod Christi mit dem Tod der Menschen überhaupt in eins zu sehen“⁷⁹⁶ ist. „Jesus ist den Tod gestorben, den alle [durch ihre Sünden] verschuldet haben, den Tod des Gotteslästerers. Und in diesem Sinn ist er für uns, für unsere Sünden gestorben.“⁷⁹⁷

Die existentielle Solidaritätsgemeinschaft Jesu mit den Menschen gilt für Pannenberg nicht nur im Sterben, das er als Konsequenz der Sünden der Menschen ertragen hat, sondern ebenso in der Auferweckung zu neuem Leben. Die Auferstehung verändert den Tod in seiner Totalität, und dies nicht nur im Blick auf Jesus, sondern universal-anthropologisch: „[D]er Tod Jesu [hat] stellvertretende Bedeutung für die ganze Menschheit. Nicht so, daß die Menschen fortan nicht mehr sterben müssen, aber so, daß ihr Tod in die Gemeinschaft des Sterbens Jesu hin-

⁷⁸⁹ Ebd., Systematische Theologie, Bd. 2, 374.

⁷⁹⁰ Ebd., Grundzüge, 260.

⁷⁹¹ Vgl. ebd., Glaubensbekenntnis, 92.

⁷⁹² Ebd., Systematische Theologie, Bd. 2, 386.

⁷⁹³ Vgl. ebd., Grundzüge, 261.

⁷⁹⁴ Ebd., 266.

⁷⁹⁵ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen (Eichstätter Hochschulreden 10), München 1978, 5.

⁷⁹⁶ Ebd., Grundzüge, 268-269.

⁷⁹⁷ Ebd., 270.

eingenommen ist, so daß sie eine Hoffnung über den Tod hinaus, die Hoffnung der künftigen Auferstehung zu dem an ihm schon erschienenen Leben haben.“⁷⁹⁸

Dieser Gedankengang im Gesamten ist die Grundlage für ein soteriologisches Verständnis des Kreuzes Jesu, wie es im Verlauf der Theologiegeschichte in verschiedenen Ausprägungen auftrat und das bis heute als zentrales Moment der Christologie entfaltet wird. Begründet ist es nach Pannenberg aus dem Bedeutungskonnex von Kreuz und Auferstehung⁷⁹⁹, denn „schließlich gewinnt erst im Licht der Auferweckung Jesu sein Tod den Sinn der stellvertretend vollbrachten Versöhnung der Menschheit. Wäre Jesus nicht vom Tode auferweckt worden, dann ließe sich seinem Tode keinerlei Heilsbedeutung zuschreiben, denn dann könnte sein Tod nur das Scheitern seiner Sendung bedeuten und nichts sonst.“⁸⁰⁰

4.5 Systematische Reflexion

4.5.1 Kritische Anmerkungen

Pannenburgs Gesamtentwurf einer ‚Christologie der Auferweckung Jesu‘ ist strukturell durch eine defizitäre Wahrnehmung des Kreuzes und seiner Bedeutung gekennzeichnet. Insofern die Auferstehung das Offenbarungsgeschehen in Jesus Christus ontologisch begründet und entscheidet sowie epistemologisch eröffnet, bildet sie Grundlage und Prinzip der Christologie. Aus dieser einseitigen Hermeneutik folgt, „dass Pannenberg der theologischen und soteriologischen Bedeutung des Kreuzestodes nicht gerecht werden kann.“⁸⁰¹ Vor allem Bertold Klappert und Jürgen Moltmann haben dieses christologische Defizit herausgearbeitet.

Klappert weist auf, dass Pannenberg das Kreuz in den grundlegenden Korrelationszusammenhang von vorösterlichem Vollmachtsanspruch und bestätigender Auferweckung nicht nur integriert, sondern subsumiert und es so seiner eigenständigen Bedeutsamkeit beraubt.⁸⁰² In Pannenburgs Konzeption hat das Kreuz keinen eigenen offenbarungstheologischen Rang mehr, sondern wird nur noch funktional von Jesu Anspruch und der Auferweckung her verstanden. Zwischen diesen beiden entscheidenden Polen hat es lediglich „eine retardierende und radikalisierte Bedeutung“⁸⁰³, das heißt: es stellt den Vollmachtsanspruch Jesu in Frage

⁷⁹⁸ Ebd., 270-271; vgl. ders., Glaubensbekenntnis, 97.

⁷⁹⁹ Vgl. ebd., Grundzüge, 420.

⁸⁰⁰ Ebd., Glaubensbekenntnis, 104.

⁸⁰¹ Scheffczyk; Ziegenhaus, Kath. Dogmatik IV, 124.

⁸⁰² Vgl. Klappert, Bertold, Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang mit der Christologie der Gegenwart, Neukirchen-Vluyn 1971, 55.

⁸⁰³ Ebd.

und verschärft die Notwendigkeit einer Bestätigung. „Faktisch steht aber das Kreuz außerhalb des die Gottheit entscheidend begründenden Geschichts- und Bedeutungszusammenhangs von Anspruch und Bestätigung.“⁸⁰⁴ Klappert moniert zusätzlich das Fehlen einer inhaltlichen Verbindungslinie von Kreuz und Inkarnation, die material betrachtet beide durch dieselbe Grundlogik der kenotischen Bewegung Gottes gekennzeichnet sind.⁸⁰⁵ Einzig die Soteriologie des Kreuzes ist Klappert zufolge in Pannenberg's Christologie durch den Gedanken der Stellvertretung gewahrt: Von der Auferstehung her gesehen beinhaltet das Kreuz „die Übernahme der allgemein-anthropologischen Verschllossenheit und Verstrickung in die Selbstbezogenheit.“⁸⁰⁶ Dem Urteil Klapperts schließt sich auch Arno Schilson an. Er bemängelt, dass das Kreuz bei Pannenberg offenbarungstheologisch zu wenig Beachtung findet. Ihm zufolge begnügt sich Pannenberg „mit einer nahezu rein soteriologischen Betrachtung, die den Kreuzestod als stellvertretende Strafe für das gotteslästerliche Dasein der Menschheit begreift. Die entscheidende Rolle des Kreuzes Christi für die Christologie wird nach dem Urteil Schilsons bei Pannenberg kaum näher bedacht. Das gilt sowohl für die einfache Tatsache, daß Jesu Leben und Verkündigen am Kreuz ein skandalöses Ende nehmen, als auch für die Frage, ob nicht auch im Leiden und Sterben Jesu Gott in seiner Wahrheit sich offenbart.“⁸⁰⁷ Das Kreuz wird nicht in seinem eigenen Aussagewert angenommen, sondern nur im „Rückblick, im Lichte der Auferstehung betrachtet“⁸⁰⁸. Für Schilson ist dieser bloß indirekte Zugangsweg zum Kreuz vor allem theodizeetheologisch problematisch. Pannenberg's Christologie gibt aufgrund der strukturell begründeten ‚Kreuzvergessenheit‘ keinen Raum für „die unausweichliche Frage der Negativität und des Leides innerhalb der Geschichte.“⁸⁰⁹

Die umfassendste Kritik an Pannenberg wird von seiner theologischen Antipode, dem kreuzestheologisch denkenden Jürgen Moltmann⁸¹⁰, vorgetragen. Auch er moniert: „W. Pannenberg hat die formale Struktur der Prolepse in Jesu Anspruch und ihrer Bestätigung im Auferweckungsgeschehen so einseitig betont, daß dabei die Bedeutung der harten Antithese zwischen Anspruch und Bestätigung Jesu in seinem Kreuz leicht übersehen werden kann. Er hat

⁸⁰⁴ Ebd., 57.

⁸⁰⁵ Vgl. ebd.

⁸⁰⁶ Ebd., 63.

⁸⁰⁷ Schilson; Kasper, Christologie im Präsens, 97.

⁸⁰⁸ Ebd.

⁸⁰⁹ Ebd., 100.

⁸¹⁰ Einen prägnanten Überblick über Moltmann's Denken bietet: Müller-Fahrenholz, Geiko, Jürgen Moltmann. In der Befreiungsgeschichte Gottes, in: Theologien der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 2006, 159-178.

die Apokalyptik und die Christologie zu sehr auf ihre universalhistorische Bedeutung hin ausgelegt, so daß darüber die fundamentale Frage der Gerechtigkeit zu kurz kommen kann.“⁸¹¹

Moltmann denkt als politischer Theologe im Horizont der Gerechtigkeitsfrage. Das Kreuz ist für ihn Sinnbild der Antwort auf diese Frage und damit Fundamentalprinzip des Christlichen überhaupt. Vom Kreuz her wird für Moltmann das Wesen des Christlichen ersichtlich. Pannenberg's Christologie denkt ihm zu formal, zu abstrakt, zu sehr in einem umfassenden geschichtlichen Horizont: „Jesu Anspruch und sein Auferweckungsgeschick werden damit leicht zum bloßen Beispiel für einen universalgeschichtlichen oder anthropologischen Gedanken, dessen Wahrheit von der Geschichte Jesu unabhängig ist. Erst wenn man über die formalen Antizipationskategorien hinaus zum materialen Gehalt der Verkündigung Jesu und des christlichen Kerygma der Auferweckung des Gekreuzigten kommt, wird das unverwechselbar Christliche sichtbar.“⁸¹² Moltmann bemängelt, dass „im Zusammenklang zwischen Jesu Anspruch und Gottes Bestätigung m. E. zu wenig die durch Auferweckung identifizierte Person Jesu zum Ausdruck kommt.“⁸¹³ Pannenberg bedenkt zwar, dass es der mit Vollmacht Auftretende ist, der aufersteht. Nicht aber, dass dieser Auferstandene der Gekreuzigte ist.

Pannenberg selbst hat sich im Nachwort zur 5. Auflage seiner ‚Grundzüge der Christologie‘ mit der Kritik einer fehlenden Kreuzestheologie auseinandergesetzt. An dieser Stelle hat er noch einmal präzisiert, dass er „die Kreuzigung Jesu als Folge der Zweideutigkeit seines Anspruches in der Situation seines irdischen Auftretens“⁸¹⁴ verstanden wissen will, und sich gegen den Vorwurf gewehrt, das Kreuz in die Grundkorrelation von Anspruch und Bestätigung hinein aufzulösen: „Es führt kein unmittelbarer und ungebrochener Zusammenhang vom Anspruch Jesu zu seiner göttlichen Bestätigung, sondern dieser Anspruch führt ans Kreuz. Ebenso ist andererseits auch die Auferstehung Jesu nicht nur auf den in seiner Verkündigung und seinem Wirken impliziten Anspruch bezogen, sondern ebenso - als Auferweckung des Gekreuzigten - auf das Kreuz Jesu, nämlich als Sinnumkehrung der mit der Kreuzigung Jesu in Verbindung stehenden Ereignisse.“⁸¹⁵ In einem zweiten Schritt wird „[d]iese Sinnumkehrung (...) als Grundlage der Aussagen der Tradition über den stellvertretenden Sinn des Todes Jesu in Anspruch genommen.“⁸¹⁶ Pannenberg betont, dass nur durch die „Bedeutungsstruktur“ der ganzen Geschichte Jesu, „die durch die Wechselbeziehungen zwischen dem Auftreten Jesu,

⁸¹¹ Moltmann, Jürgen, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München ⁴1981, 163-164.

⁸¹² Ebd., 164.

⁸¹³ Ebd., 169.

⁸¹⁴ Pannenberg, *Grundzüge*, 419.

⁸¹⁵ Ebd., 419-420; vgl. ders., *Systematische Theologie*, Bd. 2, 378-379.

⁸¹⁶ Ebd., *Grundzüge*, 420.

seinem Kreuz und seiner Auferstehung gegeben ist⁸¹⁷, das Kreuz als soteriologisches Geschehen begründet werden kann. Als ein solches Geschehen ist das Kreuz keineswegs selbst-evident, sondern bedarf der Auferstehung als ihrer notwendigen, hermeneutischen Voraussetzung.

Trotz der integrativen Akzentsetzung Pannenberg's späterer Überlegungen bleibt wohl dennoch für den Gesamtentwurf eine zu wenig ausgereifte Kreuzestheologie zu konstatieren. Pannenberg denkt das Kreuz aus dem Blickwinkel der Auferstehung. Er neigt dazu, die für eine ‚Christologie der Auferweckung‘ notwendigen kreuzestheologischen Implikationen zu vergessen. Das Kreuz, so urteilt Kasper, verliert bei Pannenberg seine „für die Christologie systembildende Funktion.“⁸¹⁸

Neben diesem zentralen systematischen Defizit gilt es noch zwei exegetisch umstrittene, aber für Pannenberg's Argumentation doch zentrale Annahmen zu bedenken. Zur Absicherung der Historizität der Auferstehung hatte er das leere Grab als Konvergenzargument zur Erscheinungstradition stark gemacht. Pannenberg fordert: „Wer das Faktum des leeren Grabes Jesu bestreiten will, muß den Nachweis führen, daß es unter den zeitgenössischen jüdischen Zeugnissen für den Auferstehungsglauben Auffassungen gegeben hat, wonach die Auferstehung des Toten mit dem im Grabe liegenden Leichnam nichts zu tun haben braucht.“⁸¹⁹ Kessler zufolge ist dieser Nachweis durchaus möglich. Er geht davon aus, dass die Rede von leiblicher Auferstehung aufgrund der damals vorherrschenden Anthropologie nicht an den Verbleib des materiellen Leichnams gebunden war.⁸²⁰ Jacob Kremer vertritt hingegen wie Pannenberg das genaue Gegenteil: „Der jüdischen Anthropologie gemäß implizierte die Rede von der Auferstehung Jesu ein Fehlen des Leichnams im Grab.“⁸²¹ Die von Pannenberg angeführte Argumentation, dass die Rede von der Auferstehung das Leersein des Grabes beinhaltet, erscheint vor dem Hintergrund dieser exegetischen Debatten zumindest umstritten zu sein.⁸²² Gerd Lüdemann betont sogar gegen Pannenberg's Argument: „[W]as unter bestimmten weltanschaulichen Voraussetzungen gedacht werden mußte, ist damit für uns heute noch lange

⁸¹⁷ Ebd.

⁸¹⁸ Kasper, Walter, Christologie von unten?. Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie, in: Scheffczyk, Leo (Hrsg.), Grundfragen der Christologie heute (QD 72), Freiburg 1975, 150.

⁸¹⁹ Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 2, 401.

⁸²⁰ Vgl. Kessler, Sucht den Lebenden, 488-491; siehe auch: Kap. 3.3.1.6 „Zur Frage des leeren Grabes“

⁸²¹ Kremer, Die Auferstehung, in: HfTh, Bd. 2, 150; vgl. Broer, Seid stets bereit, 43.

⁸²² Vgl. Broer, Seid stets bereit, 45: „Vor allem aber die Tatsache, daß die historisch schwer verstehbaren Züge auf der Ebene der Erzählung einen guten Sinn abgeben, ist ein schwerwiegendes Argument für das Verständnis dieser Perikope [- gemeint ist Mk 16,1-8 -] als Verkündigungserzählung. Da auch die mehr allgemeinen Gründe, die für das leere Grab als historisches Faktum vorgetragen werden, erheblichen Zweifeln unterliegen, wird man gut daran tun, nicht allzu fest mit einem leeren Grab als historischem Faktum zu rechnen.“

kein Faktum. Den Ausschlag können allein die Quellen (...) geben.“⁸²³ Und diese erweisen sich ihm zufolge ohne jeden historischen Wert.⁸²⁴

Darüber hinaus bleibt offen, warum Pannenberg das leere Grab, das für sich ein klares Indiz für eine materielle Gestalt des Auferstandenen ist, so vehement einfordert, wo er doch die Auferstehungserfahrung als objektive Vision beschreibt und die Berichte der Evangelien wegen ihrer Tendenz zur Leiblichkeit als Legende abtut. Was geschieht mit der Materie des Leichnams Jesu, wenn sie nicht zur Gestalt des neuen Lebens gehört? Wird sie der empirischen Wirklichkeit entnommen? Ingolf U. Dalferth wendet sich aus spezifisch theologischen Gründen gegen ein leeres Grab Jesu: Einerseits fordert er aus soteriologischen Motiven, dass Jesu Tod ganz wie der eines jeden anderen Menschen gewesen sein muss und dass dies auch die „völlige(n) Auflösung des Leibes“⁸²⁵ im Sinne der Verwesung beinhaltet. Zugleich macht er auf den Zusammenhang zwischen der Auferweckung Jesu und der allgemeinen Totenauf-erweckung aufmerksam. Insofern die allgemeine Totenauf-erweckung gerade angesichts verwesender Leiber geglaubt wird, kann auch in deren Prototyp, der Auferstehung Jesu Christi, die Verwesung des Leibes kein hinreichendes, widerlegendes Moment gegen deren Realität sein.⁸²⁶ In jedem Fall scheint es in Pannenburgs Konzept weiteren Klärungsbedarf über die Zusammenhänge von leerem Grab, materiellem Leichnam und transformierter Leiblichkeit zu geben.

Abschließend sei auf einen Kritikpunkt Verweyens hingewiesen, der sich gegen die proleptische Struktur des jesuanischen Selbstverständnisses wendet. Eine solche Struktur von erhobenem Anspruch und österlicher Bestätigung erscheint ihm biblisch nicht gedeckt. „Die Evangelien stellen einen als legitimiert erkennbaren Anspruch Jesu vor, dem nicht Folge zu leisten Schuld bedeutet.“⁸²⁷ Systematisch argumentiert Verweyen gegen Pannenburgs Konzept letztlich wieder mit dem Vorwurf, dem Inkarnationsdogma nicht zu entsprechen: „Je mehr man die Notwendigkeit einer nachträglichen Legitimation Jesu durch Gott betont, mindert man das Gewicht von Jesu Leben und Werk.“⁸²⁸ Doch beruht diese Sicht auf einem Denken, dass die Relevanz von Jesu Leben und die Bedeutsamkeit der Auferweckung als einander ausschließende Alternativen versteht. Da Pannenberg das Leben Jesu und seine bestätigende Auferwe-

⁸²³ Lüdemann, Gerd, Zwischen Karfreitag und Ostern, in: Verweyen (Hrsg.), Osterglaube ohne Auferstehung, 24.

⁸²⁴ Ebd., 26.; vgl. Vögtle, Osterglauben, 94-96.

⁸²⁵ Dalferth, Volles Grab, 397.

⁸²⁶ Vgl. ebd.

⁸²⁷ Verweyen, Botschaft, 57.

⁸²⁸ Ebd.

ckung als einen Bedeutungszusammenhang versteht, der entweder gemeinsam offenbarungsvallent ist oder nicht, trifft ihn diese Kritik kaum.

4.5.2 Ertrag

Der Ansatz Wolfhart Pannenberg stellt unter den behandelten wohl denjenigen dar, der am eindeutigsten eine auferstehungstheologische Begründung des Christusbekenntnisses vornimmt. So urteilt Klaus Kienzler: „Die Auferstehung bildet bei Pannenberg die Mitte des christologischen Entwurfs. Auf ihr als ontologischer und gnoseologischer Grundlage ruht nach Pannenberg jede Christologie.“⁸²⁹ Mit dieser doppelten Relevanz der Auferstehung als Erkenntnis- und Sachprinzip der Christologie geht Pannenberg noch einen wesentlichen Schritt über Kessler hinaus. Zwar korrespondieren beide in der Annahme der gnoseologischen Relevanz der realen Auferstehung Jesu und stimmen in dem Grundkonsens überein, dass das ganze Christusereignis Grundlage des Glaubens ist. Doch besteht in Pannenburgs Konzept noch eindeutiger als bei Kessler ein Vorrang der Auferstehung sowie eine absolute Abhängigkeit der anderen christologischen Momente von dieser. Die Auferstehung ist für ihn der tragende „Grund der gesamten christlichen Verkündigung“⁸³⁰. Ohne die Auferstehung verlöre die gesamte Gestalt Christi ihre Bedeutungsvalenz als Offenbarung des dreifaltigen Gottes. Inkarnation ist nach Pannenberg der Auferstehung gegenüber erst ein sekundäres, von ihr her begründetes Geheimnis der Person Jesu und kann daher nicht als Ansatzpunkt christologischen Denkens herangezogen werden. „Erst von der Auferweckung Jesu her lässt sich begründet von einer Fleischwerdung Gottes in seiner Person sprechen. Die Inkarnationslehre entfaltet nur, was die Auferweckung Jesu rückwirkend für das Ganze seines Auftretens und seiner Person bedeutet.“⁸³¹ Ein inkarnationstheologischer Ansatz ist für Pannenberg also gar nicht möglich. Vielmehr ist die Inkarnationstheologie Explikation der (analeptischen) Auferstehungstheologie.⁸³²

Der entscheidende Beitrag Pannenburgs für die vorliegende Studie liegt aber nicht darin, dass er diese Relevanz der Auferstehung offengelegt und historisch-biblisch verantwortet hat. Dies konnte auch mit Kessler nachvollzogen werden. Sein Verdienst für diese Studie besteht vielmehr in seiner geschichtlich-dynamischen Ontologie, die es versteht, die unabdingbare Signi-

⁸²⁹ Kienzler, Logik, 132; vgl. Menke, Gott Der Sohn, 365.

⁸³⁰ Pannenberg, Glaubensbekenntnis, 82.

⁸³¹ Ebd., 104; vgl. ders., Christologie und Theologie, 168.

⁸³² Vgl. ebd., Dogmatische Erwägungen, 163: Der „Anfang [des Lebens Jesu] für sich allein begründet noch nicht den vollen Inhalt des theologischen Begriffs der Inkarnation, obwohl schon in diesem Anfang die Inkarnation verborgenerweise ganz Ereignis ist“.

fikanz der Auferstehung mit dem göttlichen Sein Jesu so zu verbinden, dass Inkarnation dennoch gewahrt wird.⁸³³ Pannenberg versteht unter seinem denkerischen Horizont das Christusereignis vor allem als *Eines*, nicht so sehr als in die Bestandteile Leben, Kreuz und Auferstehung Getrenntes. Die Dynamik des Christusereignisses läuft auf die Auferstehung zu, die von daher hermeneutische Funktion für das Ganze hat. Allerdings gelingt es dieser vereinheitlichenden Sicht nicht „die Diskontinuität des Kreuzestodes“⁸³⁴ zureichend zu akzentuieren.

⁸³³ Vgl. Wenz, Ostern als Urdatum, 144.

⁸³⁴ Böttigheimer, Auferstehung Jesu, 45.

FÜNFTES KAPITEL

VERSUCH EINER SYSTEMATISCHEN GESAMTSICHT

In diesem abschließenden Kapitel sollen die unternommenen Reflexionen zu den Ansätzen von Verweyen, Kessler und Pannenberg noch einmal zusammengeführt werden und so ein Ertrag der Studie eruiert werden. Dazu sollen die in Kap. 1.3 aufgeworfenen Fragestellungen wieder aufgegriffen werden und ihre Beantwortung in einer kurzen Schlussystematik entfaltet werden. In diesem abschließenden Teil sollen die Positionen zu Grund, Inhalt und Rationalität des Osterglaubens, die ich als Verfasser in Folge der Auseinandersetzung vertreten möchte, dargestellt werden.

5.1 Glaubenskonstitutive Bedeutung der Auferstehung

In Anbetracht der vorausgehenden Überlegungen zu Verweyen, Kessler und Pannenberg spricht sich diese Studie explizit für eine glaubenskonstitutive Bedeutung der Auferstehung Jesu Christi aus. Ohne die Auferstehung ist weder ein hinreichender Erkenntnis- noch Sachgrund der Christologie gelegt.

Die gnoseologische Frage der Erkennbarkeit der besonderen Bedeutung Jesu entscheidet sich am Verständnis des Karfreitags. Verweyens Kreuzestheologie als offenbarungsmächtiger Abschluss von Jesu Leben konnte nicht abschließend überzeugen und das Kreuz als Offenbarungsgeschehen lediglich transzendentaltheologisch begründet werden. Mehr überzeugt hat die These Kesslers, dass die Auferstehung den Erkenntnisgrund der Christologie darstellt. „Allein [vom Osterereignis] (...) aus erhellt sich das Dunkel des Kreuzesgeschehens.“⁸³⁵ „[F]ür den Glauben (...) [ist] alles Erkennen Jesu im Sinne der Heilsgewißheit erst seit Ostern möglich, und das gilt für den Inkarnierten und Gekreuzigten ebenso wie für den Präexistenten und Erhöhten.“⁸³⁶ Die Auferstehung „vermittelt eine neue Seh- und Erkenntnisfähigkeit“⁸³⁷ und ist das hermeneutisch notwendige Prinzip des Christusereignisses.

Doch mit dieser Feststellung ist noch nichts über den Inhalt der Auferstehung ausgesagt. Diese Reflexion ist aber entscheidend, um die sachlogische Grundlage des Christusbekenntnisses zu bestimmen. Damit verbunden stellt sich die Frage: Trifft der Bruch, der durch den Karfreitag bewirkt wurde, nur den Glauben der Jünger oder die Gestalt des Erlösers selbst? Und welche Funktion hat dann die Auferstehung?

⁸³⁵ Ebd., 43.

⁸³⁶ Kern, Walter, Das Kreuz als Offenbarung Gottes, in: HFTh, Bd. 2, 162.

⁸³⁷ Böttigheimer, Auferstehung Jesu, 46.

Angesichts der aufgezeigten gnoseologischen Relevanz scheint mir ein Verständnis der Auferstehung als ‚Bestätigung‘ des Christusereignisses unstrittig.⁸³⁸ Gerade „angesichts des Kreuzestodes Jesu [bildet die Auferstehung] de(r)[n] einzig hinreichende[n] Legitimitätsgrund für den Osterglauben“⁸³⁹, indem Jesus und seine Botschaft bestätigt wird. Wie aber ist dieser bestätigende Charakter zu denken? Christoph Böttigheimer versucht in dieser Frage einen theologischen Mittelweg zwischen der Position Verweyens auf der einen und der von Pannenberg und Kessler auf der anderen Seite zu beschreiten: „Dem Auferweckungsgeschehen wohnt (...) ein göttlicher Bestätigungscharakter inne und zeichnet sich durch eine ergänzende Offenbarungsqualität aus, ungeachtet dessen, dass es ‚für das christologische Bekenntnis inhaltlich selber keinen neuen Aspekt bringt, sondern eben das bestätigt, was schon vorösterlich gegeben ist“⁸⁴⁰. In Anklang an Verweyen begründet er dieses Verständnis anti-adoptianistisch: „Der Bestätigungscharakter der Auferweckung Jesu ist auf die Erkenntnis und den Glauben der Jünger und nicht auf die Gottessohnschaft zu beziehen, möchte man ein adoptianistisches Missverständnis vermeiden.“⁸⁴¹ Anhand von Kessler und Pannenberg konnte aber gezeigt werden, dass die Auferstehung mehr als ein bestätigendes Formalprinzip der Christologie sein kann und auch materialiter dem Christusereignis etwas hinzufügen kann.⁸⁴² Verweyen und Böttigheimer haben ohne Zweifel Recht, dass Jesus von Anfang an der Christus ist. Aber er wäre es nicht, so will ich mit Kessler und Pannenberg festhalten, wenn er nicht auferstanden wäre. Die Auferstehung ist die intrinsische Konsequenz der Inkarnation⁸⁴³ und die Inkarnation ist ‚retroaktiv‘ durch die Auferstehung begründet. Es ist ein wechselseitiger Bedeutungs- und Ereigniszusammenhang, der nicht einseitig aufgelöst werden darf. Dies zu denken erlaubt die geschichtliche Ontologie Pannenburgs, die den Aspekt der Zeit in die Ontologie einträgt und die Dinge in ihrem geschichtlichen Werden als Einheit zu denken versteht.

Kessler konnte weiterhin noch zeigen, worin das inhaltlich Neue der Auferstehung besteht: Nicht in einem Mehr an Göttlichkeit, wohl aber in der Ankunft des Menschen bei Gott, die durch die Auferstehung realisiert wird. Gut zusammengefasst erschienen diese Ausführungen bei Walter Kasper: „Bei aller Identität und Kontinuität zwischen dem verkündigenden irdi-

⁸³⁸ Vgl. ebd., 44: „Aus österlicher Perspektive erscheint das Kreuz Jesu nicht mehr als Scheitern Gottes, vielmehr wird Jesu indirekter Anspruch, die Selbstoffenbarung Gottes zu sein, bestätigt und ‚gerechtfertigt‘.“

⁸³⁹ Ebd., 46.

⁸⁴⁰ Ebd., Lehrbuch, 413; vgl. Schmidt-Leukel, Perry, *Demonstratio christiana*, in: Döring, Heinrich; Kreiner, Armin; ders., *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie* (QD 147), Freiburg-Basel-Wien 1993, 124-130.

⁸⁴¹ Böttigheimer, Lehrbuch, 413.

⁸⁴² Vgl. dazu auch: Rahner, Grundkurs, 273-274.

⁸⁴³ Vgl. Rahner, Karl, Art. ‚Auferstehung Christi. IV. Zur Theologie der Auferstehung Christi‘, in: *LThK*², Bd. 1, 1038-1039; vgl. ders., *Auferstehung Jesu* (Taschenlexikon), 243.

schen Jesus und dem verkündigten erhöhten Christus wird also festgehalten, daß die Auferstehung nicht nur Chiffre, Ausdruck, Symbol für die bleibende Geltung Jesu, seiner Sendung, seiner eschatologischen Botschaft, seines Auftretens und seines Anspruchs ist. Die Auferstehung ist vielmehr eine Wirklichkeit mit einer eigenen Inhaltlichkeit: Das neue Leben des Gekreuzigten in der Herrschaft Gottes.⁸⁴⁴ Die Auferstehung einzig formalchristologisch als eine dem Ereignis des Lebens Jesu Christi äußerliche Bestätigung zu beschreiben, dürfte ungenügend sein. Sie ist mehr als das. Sie ist Vollendung und Erfüllung seiner Geschichte.⁸⁴⁵ Ohne die Auferstehung wäre Jesus nicht der, der er ist: der Christus, der Erlöser der Menschen.

Von daher kann konstatiert werden, dass die Auferstehung auch notwendiger Sachgrund der Christologie und des Christusglaubens ist. Daher möchte ich mich dem Urteil Dalferths anschließen: „Mit dem Bekenntnis zur Auferweckung Jesu durch Gott steht und fällt der christliche Glaube“.⁸⁴⁶

5.2 Der Zusammenhang von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung

Die Auferstehung ist erkenntnis- wie sachlogisch glaubenskonstitutiv; aber nicht als isoliertes Einzelgeschehen, sondern nur in der Einheit mit dem Leben und Sterben Jesu. Dieses grundlegende Theologumenon von der Einheit des Christusereignisses, dem auch diese Studie beipflichten will, hat Thomas Pröpper äußerst präzise herausgearbeitet: „Es gilt also zu sehen, daß Jesu Leben, Tod und Auferweckung einen unzerreißbaren Bedeutungszusammenhang bilden: nur in ihrer Einheit haben sie die Bedeutung der Selbstoffenbarung Gottes als Liebe.“⁸⁴⁷ Denn „[o]hne Jesu Verkündigung wäre Gott nicht als schon gegenwärtige und bedingungslos zuvorkommende Liebe, ohne seine erwiesene Bereitschaft bis zum Tod nicht der Ernst und die unwiderrufliche Entschiedenheit dieser Liebe und ohne seine Auferweckung nicht ihre verlässliche Treue und todüberwindende Macht und somit auch nicht Gott selbst als ihr wahrer Ursprung offenbar geworden. Also ist Jesu Geschichte, als Einheit betrachtet, die Offenbarung der unbedingt für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes.“⁸⁴⁸

Jedes Einzelmoment des Christusereignisses ist bedeutsam für die Bestimmung des Ganzen und als Einzelnes zugleich nur vom Ganzen her verstehbar. Angewendet auf die Auferstehung

⁸⁴⁴ Kasper, Der Glaube an die Auferstehung, 237.

⁸⁴⁵ Vgl. ebd.; vgl. Dieckmann, Das Kreuz, 28-29.

⁸⁴⁶ Dalferth, Ingolf U., Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994, 31.

⁸⁴⁷ Pröpper, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991, 197.

⁸⁴⁸ Pröpper, Thomas, Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluß an W. Kaspers Konzeption der Dogmatik, in: Schockenhoff, Eberhard; Walter, Peter (Hrsg.), Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre (FS W. Kasper), Mainz 1993, 180.

bedeutet dies: Die Auferstehung muss im Kontext von Inkarnation und Kreuz gedacht werden und erschließt wiederum das Geheimnis der Menschwerdung und das Geheimnis von Jesu heilsamen Sterben am Kreuz.

Angesichts dieses grundlegenden Zusammenhangs soll zunächst die Bedeutung der Auferstehung für die Inkarnation bedacht werden und gezeigt werden, inwiefern Inkarnationschristologie von der Auferstehungschristologie abhängt.

Gegen eine Inkarnationschristologie ‚von oben‘ verdeutlicht Kasper, dass dieses christologische Denkmodell das biblische Zeugnis nicht wirklich ernst nimmt: „Lässt man nämlich die gott-menschliche Person Jesu durch die Inkarnation ein für alle-mal konstituiert sein, dann haben Geschichte und Geschick Jesu, vor allem Kreuz und Auferstehung keine Bedeutung mehr. Der Tod Jesu ist dann nur noch Vollendung der Menschwerdung; die Auferstehung nur noch die Bestätigung der göttlichen Natur. Damit ist das biblische Zeugnis verkürzt. Nach der Schrift hat die Christologie ihre Mitte in Kreuz und Auferstehung. Von dieser Mitte greift sie nach vorn aus nach der Parusie und nach rückwärts zur Präexistenz und zur Inkarnation.“⁸⁴⁹

Gerade die Inkarnationschristologie dürfte als ein sekundär abgeleiteter Reflex christologischer Bekenntnisbildung zu verstehen sein. Inkarnation ist keine sich evident aufdrängende Seinswahrheit über die Person Jesu, sondern angemessene Deutung seiner vollendeten Lebensgeschichte und damit auch seines Wesens. Auch der kreuzestheologisch denkende Dalferth bekräftigt dieses Urteil: „[W]ährend die Rede von der Auferweckung durch Gott zur historisch und epistemisch primären Bestimmung des Themas christologischer Bekenntnisse gehört, ist die Rede von der Menschwerdung Gottes eine Fortbestimmung dieser primären Bestimmung. Die Inkarnationschristologie - das bestätigt ihre urchristliche Genese - ist sekundäres Interpretament des Auferweckungsbekenntnisses, das die Implikationen bestimmter Deutungen der Auferweckung für die Lebensgeschichte Jesu und ihre Integration in die Lebensgemeinschaft Gottes zur Sprache zu bringen sucht.“⁸⁵⁰

Es ist deutlich zu machen, dass die Inkarnationschristologie nicht nur durch die Auferstehung begründet und inhaltlich charakterisiert ist, sondern ebenso durch das Kreuz. Inkarnationschristologie ist systematischer Reflex der Kreuzestheologie, insofern beide durch dieselbe kenotische Logik gekennzeichnet sind und unter dem Theologumenon der göttlichen ‚Kenose‘ zusammengeführt werden können. Gott entäußert sich in Jesus Christus und gibt sich für den Menschen hin. Dies kommt am Kreuz am sichtbarsten zum Vorschein und wird als göttliches Wesensgeheimnis in der Inkarnation fortgedacht.

⁸⁴⁹ Kasper, Jesus der Christus, 72.

⁸⁵⁰ Dalferth, Der auferweckte Gekreuzigte, 30.

Der hier der Inkarnation zugeschriebene Ort als deutende Weiterführung der Ereignisse von Jesu Leben, Sterben und Auferstehen ist vor allem eine erkenntnismäßige Feststellung. Auf der Ebene der Chronologie ist die Inkarnation durchaus vorgängig und auf der Ebene der Ontologie - wie bereits deutlich gemacht - in einem wechselseitigen Begründungs- und Ereigniszusammenhang zur Auferstehung (und zum Kreuz) zu denken.⁸⁵¹ Als Inhalt einer reflektierten Christologie kann sie sich aber erst in Abhängigkeit von der Auferstehung artikulieren. Inkarnation kann daher nur indirekt als Basis christologischer Glaubensverantwortung herangezogen werden.

Während sich das Moment der Inkarnation auf der Ebene der christologischen Reflexion somit als abhängig von der Auferstehung (und vom Kreuz) zeigt, ist eine Verhältnisbestimmung von Kreuz und Auferstehung wesentlich schwieriger. Auch hier sind Einseitigkeiten abzuwehren. Bereits die äußerst umständliche Konstruktion des Kreuzes als offenbarungswaltes Geschehen bei Verweyen hat vor einer Kreuzestheologie ohne reale Auferstehung zurückschrecken lassen. Zumindest in der Ordnung der Erkenntnis scheint es aus meiner Sicht eine Dependenz des Kreuzes von der Auferstehung zu geben. Erst unter auferstehungstheologischer Hermeneutik lässt sich eine Soteriologie des Kreuzestodes, der für sich in dieser Hinsicht kein evidentes Geschehen ist, begründet entwickeln. Die Auferweckungsbotschaft „platziert das Kreuz im Kontext des Lebens Gottes und mit diesem Kontext in unserem Leben“⁸⁵² und legt so dessen Bedeutung offen. Doch dieser aufgedeckte Zusammenhang darf „nicht so [verstanden werden], daß das Ärgernis des Kreuzes dabei durch eine höhere religiöse Weisheit, durch die Botschaft von der Auferweckung, entschärft würde. Das würde das Kreuz zum Durchgangsstadium auf dem Weg zur Auferstehung verharmlosen“⁸⁵³. Das Kreuz hat vielmehr einen eigenen Aussagewert, der nicht - wie bei Pannenberg tendenziell vorhanden - unter die Auferstehung subsumiert werden darf. Gerade im Blick auf die Theodizeefrage ist mit Karl Lehmann der Stellenwert des Kreuzes zu betonen: „Das Kreuz Jesu ist am allerwenigsten eine theologische Erfindung, sondern eine tausendfach gegebene Antwort der Welt auf die Botschaft der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens. Dieser Gott ist nicht nur ein Gott der Starken und Erfolgreichen, vielmehr zeigt er sich im Leid als derjenige, den Jesus verkündigt hat: der Vater der Verlorenen.“⁸⁵⁴

⁸⁵¹ Vgl. Kap. 5.1. ‚Glaubenskonstitutive Bedeutung der Auferstehung‘, S. 131: ‚Die Auferstehung ist die intrinsische Konsequenz der Inkarnation und die Inkarnation ist retroaktiv durch die Auferstehung begründet.‘

⁸⁵² Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte*, 44.

⁸⁵³ Ebd., 43.

⁸⁵⁴ Lehmann, *Zur theologischen Rede*, 114-115.

Deshalb muss jede Auferstehungschristologie zugleich als Kreuzeschristologie entwickelt werden. „[D]as Kreuz bleibt auch ‚die Signatur des Auferstandenen‘“⁸⁵⁵. An diesem Zusammenhang, dass der Auferstandene niemand anderes als der Gekreuzigte ist, kann keine Theologie vorbei, will sie nicht zu einem blinden, anthropophoben Triumphalismus degenerieren. Basierend auf diesen Ausführungen ist das Verhältnis von Kreuz und Auferstehung am angemessensten wohl als ‚dialektische Einheit‘ zu bestimmen: Die Auferstehung ist nicht identisch mit dem Kreuz, sondern ist ein darüber hinausgehendes, inhaltlich erweiterndes Geschehen. Ebenso wenig kann das Kreuz in die Auferstehung hinein aufgelöst und zum Zwischenstadium degradiert werden. Es ist ein Geschehen mit einem unverzichtbaren, eigenen Aussagewert. Diese dialektische und damit spannungsvolle Einheit ist auszuhalten und bildet das *Proprium christlichen Glaubens*⁸⁵⁶, wie Jürgen Moltmann verdeutlicht: „Weder kann die Auferstehung auf das Kreuz, als dessen Bedeutsamkeit, noch kann das Kreuz auf die Auferstehung, als dessen Vorstufe, reduziert werden. Es handelt sich formal um eine dialektische Identität, die nur durch den Widerspruch besteht, und um eine Dialektik, die in der Identität besteht.“⁸⁵⁷ Christologie muss „mit der Dialektik von Kreuz und Auferweckung verbunden bleiben“⁸⁵⁸ und sich als Explikation dieser Dialektik verstehen. Sie ist Rede vom gekreuzigten Auferweckten und Auslegung dieser dialektischen Aussage. Nur in diesen geschichtlichen Wirklichkeiten von Kreuz *und* Auferstehung findet Christologie ihre ausreichende Grundlage, um sich als Auslegung der Offenbarung Gottes zu verstehen, der Liebe ist und Hoffnung bedeutet.

5.3 Glaubwürdigkeit der Auferstehung Jesu

Wenn die Christologie auf dem Fundament der Auferstehung ruht, dann hängt die Rationalität des Christusglaubens in einem entscheidenden Sinn an der Glaubwürdigkeit des biblischen Auferstehungszeugnisses. Auch wenn der Fokus dieser Studie nicht auf diese Fragestellung ausgerichtet war, sind doch zwei Wege der Plausibilisierung dieses Zeugnisses begegnet. Im Rahmen des Kessler-Kapitels wurden insgesamt mehrere philosophische Wege zur Begrün-

⁸⁵⁵ Kern, *Das Kreuz*, 162.

⁸⁵⁶ Vgl. Lehmann, *Zur theologischen Rede*, 109: „Die Tatsache seines Kreuzestodes sowie sein Einssein mit Gott bildet diese innerste Mitte der Auferstehungsaussage. Man kann diese Einheit in ihren verschiedenen Dimensionen betrachten, aber man kann sie nie schlechthin auseinanderrennen, so daß nur vom Tode Jesu oder nur von seiner Vollendung in der Auferweckung die Rede wäre. Es macht das einzigartige des christlichen Glaubens aus, daß die Anstößigkeit dieser Einheit ausgehalten wird.“; vgl. Rahner, *Auferstehung (Taschenlexikon)*, 244: „[D]ie Auferstehung [muss] das vollendete und vollendende Ende eben dieses Todes sein und beide Momente des einen Vorgangs müssen sich gegenseitig bedingen und interpretieren.“

⁸⁵⁷ Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 182.

⁸⁵⁸ Ebd.

derung des Auferstehungsglaubens nachgezeichnet. Anhand einer Phänomenologie der Freiheit (Rahner), der Liebe (Balthasar, Ratzinger), der Hoffnung (Pannenberg) oder der Gerechtigkeit (Horkheimer, Peukert und Moltmann) kann gezeigt werden, dass die Äußerung eines Auferstehungsglaubens transzendente Anlage des Menschen selbst ist und nicht projektiver Ausdruck seiner Wünsche.⁸⁵⁹

Der zweite gangbare Weg ist der der historischen Vergewisserung der Faktizität der Auferstehung, wie ihn Kessler und Pannenberg zu unternehmen suchen.⁸⁶⁰ Dieser führt hinein in die Auseinandersetzung der historisch-kritischen Exegese um den biblischen Osterbefund. Es liegt auf der Hand, dass diese Studie den exegetischen Disput, dessen Protagonisten im deutschen Sprachraum Anton Vögtle, Rudolf Pesch, Lorenz Oberlinner und Ingo Broer waren und der sich in den letzten Jahren im angelsächsischen Sprachraum⁸⁶¹ fortgesetzt hat, nicht umfassend rezipieren konnte. Schließlich war das Anliegen nicht exegetischer, sondern systematischer Natur. Dennoch ließen sich mit Kessler und Pannenberg einige Argumente nachvollziehen, die für eine ‚historische‘, reale und vor allem nicht psychogen oder reflexiv produzierte Ostererfahrung sprechen.⁸⁶² Die Ostererfahrung als Selbstbekundung des Auferstandenen (ab extra) ist glaubhaft, auch für uns heute - wie Kessler zeigen konnte - und dürfte sich, folgt man diesen Theologen, als ‚Vision‘ (Pannenberg) oder ‚außergewöhnliche Schau‘ (Kessler) zugetragen haben.

Dieser Befund ist allerdings im Fortgang der exegetischen Untersuchungen weiterhin zu prüfen und fundamentaltheologisch im Blick auf die Wunderproblematik und im Blick auf die Frage nach Gottes Handeln in der Welt zu reflektieren. Beides müssen andere Studien leisten. Als bewusst vorläufiges Urteil kann aber an der Glaubwürdigkeit des Osterzeugnisses festgehalten werden. Es ist nicht unvernünftig, an die Auferstehung des Gekreuzigten zu glauben und damit auch nicht unvernünftig, vom Gekreuzigten und Auferstandenen als ‚Christus‘ zu sprechen.

⁸⁵⁹ Vgl. Böttigheimer, Auferstehung, 47; siehe auch Kap. ‚3.2 Philosophische Plausibilisierung des Auferstehungsglaubens‘, S. 67-71.

⁸⁶⁰ Siehe Kap. ‚3.3.1 Das geschichtliche Fundament der Christologie‘, S. 71-82; sowie Kap. ‚4.2.2 Die neutestamentliche Überlieferung der Auferstehung Jesu und ihre Glaubwürdigkeit‘, S. 108-112.

⁸⁶¹ Hier sind Gary R. Habermas, Antony Flew und Nicholas T. Wright zu nennen.

⁸⁶² Kompromiert zusammengefasst finden sich die Argumente noch einmal bei: Rahner, Karl, Die Auferstehung Jesu, in: Rechenschaft des Glaubens, 213-218.

5.4 Schlusswort

Warum ist Jesus der Christus? Zur Beantwortung dieser am Beginn der Arbeit gestellten Frage wurden in dieser Studie ausgehend von einem elementaren Begriff der Auferstehung Jesu bzw. des Osterglaubens zwei unterschiedliche Wege christologischer Glaubensverantwortung bedacht. Einerseits der transzendentalphilosophische und kreuzestheologische Weg Verweyens und auf der anderen Seite die historisch-biblisch orientierten Wege einer Auferstehungstheologie von Kessler und Pannenberg. Die unterschiedlichen Wege haben uns letztlich auch zu unterschiedlichen Auferstehungsverständnissen geführt. Bei Verweyen begegnete die Auferstehung als Explikation des heilsamen, weil in Beziehung durchgehaltenen Todes Jesu. Bei Kessler und Pannenberg wurde die Auferstehung als inhaltlich neue, das Christusgeschehen erschließende Realität gedacht. Es entspricht dem Wesen theologischer Wissenschaft, hier nicht einfach zwischen einem richtigen und einem falschen Entwurf zu urteilen. Beide Wege haben ihre Stärken und ihre Schwächen gezeigt. Ich selbst habe mich in diesem Schlusskapitel und auch vorher in den Reflexionsteilen eher auf Seiten Kesslers und Pannenburgs positioniert. Den Grund zu glauben sehe ich erst mit einer Auferstehung gegeben, die gegenüber dem Kreuz eine inhaltlich neue Realität darstellt, aber stets in einem steten dialektischen Verhältnis zum Kreuz und in der dynamischen Einheit des Christusgeschehens zu denken ist. Beiden möglichen Begründungswegen gemein ist, dass sie den elementaren Grund an Jesus zu glauben in seiner bleibenden Lebendigkeit bei Gott und in diesem grundlegenden Sinn in seiner ‚Auferstehung‘ sehen. Was hat diese Studie von daher erbracht? Sie konnte zeigen, dass der Glaube an Jesus Christus mit unterschiedlichen Zugangswegen argumentativ verantwortet werden kann. Bei aller Differenz im exakten Verständnis der Auferstehung stellt das spezifisch Christliche, nämlich die Bezugnahme auf die historische Gestalt Jesu Christi als Fundament des Glaubens, nicht eine irrational willkürliche Setzung, sondern ein begründetes, zu Hoffnung Anlass gebendes Bekenntnis dar.

Abkürzungen

Die in der Studie verwandten Abkürzungen richten sich nach: Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. v. Kasper, Walter (u.a.), Bd. 11, Freiburg-Basel-Rom-Wien ³2001.

Literaturverzeichnis

a) Bibelausgaben und lehramtliche Dokumente

Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch, hrsg v. B. u. K. Aland, Stuttgart ²⁷1986.

Denzinger, Heinrich: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verb., erw., i. Dt. übertr., unter Mitarbeit v. H. Hoping hrsg. v. Hünemann, Peter, Freiburg-Basel-Wien ⁴³2010.

Die Bibel. Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980.

b) Publikationen von Hansjürgen Verweyen

Verweyen, Hansjürgen: „Auferstehung“: Ein Wort verstellt die Sache, in: Ders. (Hrsg.): Osterglaube ohne Auferstehung?. Diskussion mit Gerd Lüdemann (QD 155), Freiburg-Basel-Wien 1995, 105-144.

Verweyen, Hansjürgen: Botschaft eines Toten?. Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997.

Verweyen, Hansjürgen: Christologische Brennpunkte, Essen 1977.

Verweyen, Hansjürgen: Der Glaube an die Auferstehung. Fragen zur Verherrlichung Christi, in: Hilberath, Bernd Jochen; Kuschel, Karl-Josef; ders.: Heute glauben. Zwischen Dogma, Symbol und Geschichte (Freiburger Akademieschriften Bd.7), Düsseldorf 1993, 71-88.

Verweyen, Hansjürgen: Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht, in: ZKTh 103(1981), 426-445.

Verweyen, Hansjürgen: Die Sache mit den Ostererscheinungen, in: Broer, Ingo; Werbick, Jürgen (Hrsg.): „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens (SBS 134), Stuttgart 1988, 63-80.

Verweyen, Hansjürgen: Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt 2008.

Verweyen, Hansjürgen: Glaubensverantwortung heute. Zu den Anfragen von Thomas Pröpper, in: ThQ 174 (1994), 288-303.

Verweyen, Hansjürgen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf¹1991.

Verweyen, Hansjürgen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg³2000.

Verweyen, Hansjürgen (Hrsg.): Osterglaube ohne Auferstehung?. Diskussion mit Gerd Lüdemann, Freiburg-Basel-Wien 1995 (QD 155).

Verweyen, Hansjürgen: Art. ‚Praeambula fidei‘, in: LThK, Bd. 8, Freiburg-Basel-Rom-Wien³2000, 478-482.

Verweyen, Hansjürgen: Rezension zu „Kessler, Hans: Sucht den Lebenden..., Düsseldorf 1985.“ in: ZKTh 108(1986), 70-74.

Verweyen, Hansjürgen: Rezension zu „Oberlinner, Lorenz (Hrsg.): Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen,..., Freiburg-Basel-Wien 1986 (QD105).“ in: ThRv82(1986), 305-308.

Verweyen, Hansjürgen: Art. ‚Sinn. Fundamentaltheologisch‘, in: LThK, Bd.9, Freiburg-Basel-Rom-Wien³2000, 621-622.

c) Publikationen von Hans Kessler

Kessler, Hans: Art. ‚Auferstehung‘, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuausgabe in 5 Bänden, Bd. I, hrsg. v. P. Eicher, München 1991, 121-138.

Kessler, Hans: Art. ‚Auferstehung. III. Systematisch-Theologisch‘, in: LThK, Bd.1, Freiburg-Basel-Rom-Wien³1993, 1185-1190.

Kessler, Hans: Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften, Darmstadt 2004.

Kessler, Hans: Christologie, in: Schneider, Theodor (Hrsg.), Handbuch der Dogmatik, Bd.1, Düsseldorf⁴2009, 241-442.

Kessler, Hans: Das Kreuz und die Auferstehung, in: Schmidinger, Heinrich (Hrsg.): Jesus von Nazareth (Salzburger Hochschulwochen 1994), Graz-Wien-Köln 1995, 149-183.

Kessler, Hans: Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt, Paderborn 2006.

Kessler, Hans: Die Auferstehung des Gekreuzigten. Mitte und Massstab christlichen Glaubens, Freiburg (Schweiz) 1988.

Kessler, Hans, Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung, in: Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf die Fragen der Eschatologie, hrsg. v. J. Pfammater; E. Christen (Theologische Berichte Bd. XIX), Zürich 1990, 65-94.

Kessler, Hans: Art. ‚Erlösung‘, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. I, hrsg. v. P. Eicher, München 1984, 241-254.

Kessler, Hans: Erlösung als Befreiung?. Inkarnation, Opfertod, Auferweckung und Geistgegenwart Jesu im christlichen Erlösungsverständnis, in: SdZ 192 (1974), 3-16.

Kessler, Hans: Irdischer Jesus, Kreuzestod und Osterglaube. Zu Rezensionen von A.Schmied und H.Verweyen, in: ThG 32(1989), 219-229.

Kessler, Hans: Jenseits von Fundamentalismus und Rationalismus. Versuch über Auferstehung Jesu und Auferstehung der Toten, in: Ders. (Hrsg.): Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften, Darmstadt 2004, 296-321.

Kessler, Hans: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Erweiterte Neuausgabe, Würzburg 2002.

d) Publikationen von Wolfhart Pannenberg

Pannenberg, Wolfhart: Christologie und Theologie, in: KuD 21 (1975), 159-175.

Pannenberg, Wolfhart: Das Glaubensbekenntnis. Ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, Hamburg ²1974.

Pannenberg, Wolfhart: Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie, in: ZThK 91(1994), 318-328.

Pannenberg, Wolfhart: Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen (Eichstätter Hochschulreden 10), München 1978.

Pannenberg, Wolfhart: Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu. Edmund Schlink zum 65. Geburtstag, in: Ders.: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd.II, Göttingen 1980, 160-173.

Pannenberg, Wolfhart: Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: Ders. (Hrsg.): Offenbarung als Geschichte, Göttingen ⁵1982, 91-114.

Pannenberg, Wolfhart: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen ³1979.

Pannenberg, Wolfhart: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. II, Göttingen 1980.

Pannenberg, Wolfhart: Grundzüge der Christologie, Gütersloh ⁶1982.

Pannenberg, Wolfhart: Heilsgeschehen und Geschichte, in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen ³1979, 22-78.

Pannenberg, Wolfhart: Nachwort, in: Berten, Ignace: Geschichte, Offenbarung, Glaube. Eine Einführung in die Theologie Wolfhart Pannenberg, München 1970, 129-141.

Pannenberg, Wolfhart (Hrsg.): Offenbarung als Geschichte, Göttingen ⁵1982.

Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991.

Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993.

Pannenberg, Wolfhart: The Concept of miracle, in: Zygon 37 (2002), 759-762.

e) Sekundärliteratur

Anselm von Canterbury: Monologion, Lateinisch-deutsche Ausgabe von P. Franciscus Salesius Schmitt OSB, Stuttgart-Bad Canstatt 1964.

Backhaus, Knut: Art. ‚Metapher. II. Biblisch‘, in: LThK, Bd 7, Freiburg-Basel-Rom-Wien ³1998, 187-188.

Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1. Die Lehre von der Versöhnung, Zürich 1953.

Berten, Ignace: Geschichte, Offenbarung, Glaube. Eine Einführung in die Theologie Wolfhart Pannenberg, München 1970.

Bornkamm, Günther: Jesus von Nazareth, Stuttgart-Berlin-Köln ¹⁵1995.

Böttigheimer, Christoph: Auferstehung Jesu. Bedeutung und Glaubwürdigkeit, in: ThG 46 (2003), 40-50.

Böttigheimer, Christoph: Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Zur Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg 2009.

Broer, Ingo: Der Glaube an die Auferstehung Jesu und das geschichtliche Verständnis des Glaubens der Neuzeit, in: Verweyen, Hansjürgen (Hrsg.): Osterglaube ohne Auferstehung?. Diskussion mit Gerd Lüdemann, Freiburg-Basel-Wien 1995 (QD 155), 47-64.

Broer, Ingo: „Der Herr ist dem Simon erschienen“ (Lk 24,34). Zur Entstehung des Osterglaubens, in: SNTU 13(1988), 81-100.

Broer, Ingo: ‚Der Herr ist wahrhaft auferstanden‘ (Lk 24,34). Auferstehung und historisch-kritische Methode. Erwägungen zur Entstehung des Osterglaubens, in: Oberlinner, Lorenz (Hrsg.): Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens (QD 105), Freiburg 1986, 39-62.

Broer, Ingo: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3,15). Das leere Grab und die Erscheinungen Jesu im Lichte der historischen Kritik, in: Ders.; Werbick, Jürgen (Hrsg.): „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens (SBS 134), Stuttgart 1988, 29-61.

Broer, Ingo; Werbick, Jürgen (Hrsg.): „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens (SBS 134), Stuttgart 1988.

Conzelmann, Hans: Art. ‚Jesus Christus‘, in: RGG, Bd. 3, Tübingen ³1959, 619-653.

Conzelmann, Hans: Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, in: ZThK 54 (1957), 277-296.

Craig, William Lane: Pannenberg's Beweis für die Auferstehung Jesu, in: KuD 34 (1988), 78-104.

Dalferth, Ingolf U.: Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994.

Dalferth, Ingolf U.: Volles Grab, leerer Glaube?. Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten, in: ZThK 95 (1998), 379-410.

Descartes, René: Dritte Meditation. Über das Dasein Gottes, in: Ders.: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, übers. u. hrsg. v. A. Buchenau (Philosophische Bibliothek Bd. 27), Hamburg 1972, 27-43.

Descartes, René: Zweite Meditation. Über die Natur des menschlichen Geistes, in: Ders.: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, übers. u. hrsg. v. A. Buchenau (Philosophische Bibliothek Bd. 27), Hamburg 1972, 17-26.

Dieckmann, Bernhard: Das Kreuz als Grund des Osterglaubens?. Anfragen zur Kreuzestheologie Hansjürgen Verweyens (Fuldaer Hochschulschriften Bd.33), Frankfurt 1999.

Die Religion in Geschichte und Gesellschaft, hrsg. v. Gallig, Kurt, Tübingen ³1957-1965.

Döring, Heinrich; Kreiner, Armin; Schmidt-Leukel, Perry: Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie (QD 147), Freiburg-Basel-Wien 1993.

Ebeling, Gerhard: Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. II, Tübingen 1979.

Ebenbauer, Peter: Fundamentaltheologie nach Hansjürgen Verweyens. Darstellung-Kritik-Diskussion, Innsbruck 1998.

Essen, Georg: Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit, Mainz 1995.

Fichte, Johann Gottlieb: Zweite Vorlesung. Über die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft, in: Ders., Einige Vorlesungen über die Bestimmung eines Gelehrten (Jenaer Vorlesung 1794), neu hrsg. v. F. Medicus (Philosophische Bibliothek Bd. 127), Leipzig ²1922, 13-23.

Fries, Heinrich: Fundamentaltheologie, Graz-Wien-Köln 1985.

Föbel, Thomas: Gott – Begriff und Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners, Innsbruck-Wien 2004.

Fuchs, Ernst: Das urchristliche Sakramentsverständnis, Bad Cannstatt 1958.

Galvin, John P.: Der Ursprung des Glaubens an die Auferstehung. Zwei neuere Perspektiven, in: ThG 32 (1989), 203-218.

Galvin, John P.: The origin of faith in the resurrection of Jesus. Two recent perspectives, in: TS 49 (1988), 25-44.

Galvin, John P.: The Role of Resurrection in Christology. The Contribution of Hansjürgen Verweyen, in: Larcher, Gerhard; Müller, Klaus; Pröpper, Thomas (Hrsg.): Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 174-185.

Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, hrsg. v. Beinert, Wolfgang, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995.

Graß, Hans: Ostergeschehen und Ostergeschehen, Göttingen ⁴1970.

Greiner, Sebastian: Die Theologie Wolfhart Pannenberg (Bonner Dogmatische Studien Bd. 2), Würzburg 1988.

Greshake, Gisbert: Art. ‚Auferstehung der Toten. VI. Systematisch-theologisch‘, in: LThK Bd.1, Freiburg-Basel-Rom-Wien ³1993, 1202-1206.

Greshake, Gisbert: Stärker als der Tod. Zukunft, Tod, Auferstehung, Himmel, Hölle, Fegefeuer, Mainz 1976.

Herders theologisches Taschenlexikon, hrsg. v. Rahner, Karl, Freiburg-Basel-Wien 1972.

Hilberath, Bernd Jochen; Kuschel, Karl-Josef; Verweyen, Hansjürgen: Heute glauben. Zwischen Dogma, Symbol und Geschichte (Freiburger Akademieschriften Bd.7), Düsseldorf 1993.

Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Bd.2 Neuzeit und Gegenwart, Köln 2007.

Hoffmann, Paul: Art. ‚Auferstehung II/1‘, in: TRE, Bd. 4, Berlin-New York 1979, 478-513.

Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf die Fragen der Eschatologie, hrsg. v. Pfammater, Josef; Christen, Eduard (Theologische Berichte Bd. XIX), Zürich 1990.

Hoping, Helmut: Einführung in die Christologie, Darmstadt ²2010.

Horkheimer, Max: Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Hamburg 1971.

Käsemann, Ernst: Das Problem des historischen Jesus, in: ZThK 51 (1954), 125-153.

Kasper, Walter: Christologie von unten?. Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie, in: Scheffczyk, Leo (Hrsg.), Grundfragen der Christologie heute (QD 72), Freiburg 1975, 141-170.

Kasper, Walter (Hrsg.): Christologische Schwerpunkte, Düsseldorf 1980.

Kasper, Walter: Der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi vor dem Forum historischer Kritik, in: ThQ 153 (1973), 229-241.

Kasper, Walter: Jesus der Christus (WKGS Bd. 3), Neuausgabe hrsg. v. G. Augustin und K. Krämer, Freiburg 2007.

Kehl, Medard: Und was kommt nach dem Ende?. Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung, Freiburg-Basel-Wien ²2000.

Kern, Walter: Das Kreuz als Offenbarung Gottes, in: Ders.; Pottmeyer, Hermann Josef; Seckler, Max (Hrsg.): Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd.2. Traktat Offenbarung, Tübingen ²2000, 161-182.

Kern, Walter; Pottmeyer, Hermann Josef; Seckler, Max (Hrsg.): Handbuch der Fundamentaltheologie, Tübingen ²2000.

Kienzler, Klaus: Logik der Auferstehung. Eine Untersuchung zu Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg (Freiburger theologische Studien Bd.100), Freiburg 1976.

Kierkegaard, Sören: Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est (Gesammelte Werke, Bd. 10, hrsg. v. E. Hirsch und H. Gerdes), aus d. Dän. übers. v. E. Hirsch, Gütersloh 1981.

Klappert, Bertold: Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang mit der Christologie der Gegenwart, Neukirchen-Vluyn 1971.

Knauer, Peter: Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg-Basel-Wien ⁶1991.

Kraus, Georg: Jesus Christus – Der Heilsmittler. Lehrbuch zur Christologie (Grundrisse zur Dogmatik, Bd.3), Frankfurt am Main 2005.

Kremer, Jacob: Die Auferstehung Jesu Christi, in: Kern, Walter; Pottmeyer, Hermann Josef; Seckler, Max (Hrsg.): Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd.2. Traktat Offenbarung, Tübingen ²2000, 141-159.

Küng, Hans: Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt, München ⁶2006.

Larcher, Gerhard; Müller, Klaus; Pröpper, Thomas (Hrsg.): Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996.

Lehmann, Karl: Zur theologischen Rede über Tod und Auferstehung Jesu Christi, in: Kasper, Walter (Hrsg.): Christologische Schwerpunkte, Düsseldorf 1980, 108-134.

Lessing, Gotthold Ephraim: Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft (1777), in: Ders.: Sämtliche Werke, Bd. 24. Literatur und Theologie. Neunter Teil, Karlsruhe 1824, 83-92.

Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. v. Höfer, Josef; Rahner, Karl, Freiburg ²1957-1967.

Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. v. Kasper, Walter (u.a.), Freiburg-Basel-Rom-Wien ³1993-2001.

Lüdemann, Gerd: Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Göttingen 1994.

Lüdemann, Gerd: Zwischen Karfreitag und Ostern, in: Verweyen, Hansjürgen (Hrsg.): Osterglaube ohne Auferstehung?. Diskussion mit Gerd Lüdemann, Freiburg-Basel-Wien 1995 (QD 155), 13-46.

Marcel, Gabriel: Geheimnis des Seins, Wien 1952.

Menke, Karl-Heinz: Das systematisch-theologische Verständnis der Auferstehung Jesu. Bemerkungen zu der von Gerd Lüdemann ausgelösten Diskussion, in: ThGl 85 (1995), 458-484.

Menke, Karl-Heinz: Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008.

Moltmann, Jürgen: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München ⁴1981.

Moltmann, Jürgen: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989.

Moltmann, Jürgen: Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München ⁵1966.

Müller, Gerhard Ludwig: Christologie – Die Lehre von Jesus als dem Christus, in: Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 2, hrsg. v. W. Beinert, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, 1-297.

Müller, Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis, Freiburg-Basel-Wien ⁴1995.

Müller-Fahrenholz, Geiko: Jürgen Moltmann. In der Befreiungsgeschichte Gottes, in: Theologien der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 2006, 159-178.

Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. v. Eicher, Peter, München 1984.

Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuausgabe in 5 Bänden, hrsg. v. Eicher, Peter, München 1991.

Nitsche, Bernhard: Christologie, Paderborn 2012.

Oberlinner, Lorenz (Hrsg.): Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens (QD 105), Freiburg 1986.

Oberlinner, Lorenz: „Gott [aber] hat ihn auferweckt – Der Anspruch eines frühchristlichen Gottesbekenntnisses, in: Verweyen, Hansjürgen (Hrsg.): Osterglaube ohne Auferstehung?. Diskussion mit Gerd Lüdemann, Freiburg-Basel-Wien 1995 (QD 155), 65-79.

Oberlinner, Lorenz: Zwischen Kreuz und Parusie. Die eschatologische Qualität des Osterglaubens, in : Ders. (Hrsg.), Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens, Freiburg 1986 (QD 105), 63-95.

Ohlig, Karl-Heinz: Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986.

Ohlig, Karl-Heinz: Thesen zum Verständnis und zur theologischen Funktion der Auferstehungsbotschaft, in: Verweyen, Hansjürgen (Hrsg.): Osterglaube ohne Auferstehung?. Diskussion mit Gerd Lüdemann, Freiburg-Basel-Wien 1995 (QD 155), 80-104.

Pesch, Otto Hermann: Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 1. Die Geschichte der Menschen mit Gott, Teil 1, Ostfildern 2008.

Pesch, Rudolf: Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion, in: ThQ 153 (1973), 201-228.

Pesch, Rudolf: Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein neuer Versuch, in: FZPhTh 30 (1983), 73-98.

Peukert, Helmut: Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a. M. ²1988.

Pieper, Annemarie: Art. ‚Camus, Albert‘, in: LThK, Bd. 2, Freiburg-Basel-Rom-Wien ³1994, 919.

Pieper, Annemarie: Art. ‚Kierkegaard, Sören‘, in: LThK, Bd. 5, Freiburg-Basel-Rom-Wien ³1996, 1424-1425.

Platzbecker, Paul: Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper (ratio fidei Bd. 19), Regensburg 2003.

Pröpper, Thomas: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991.

Pröpper, Thomas: Erstphilosophischer Begriff oder Aufweis letztgültigen Sinnes?. Anfragen an Hansjürgen Verweyens „Grundriß der Fundamentaltheologie“, in: ThQ 174 (1994), 272-287.

Pröpper, Thomas: Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluß an W. Kaspers Konzeption der Dogmatik, in: Schockenhoff, Eberhard; Walter, Peter (Hrsg.): Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre (FS W. Kasper), Mainz 1993, 165-192.

Pröpper, Thomas: Sollensevidenz, Sinnvollzug und Offenbarung. Im Gespräch mit Hansjürgen Verweyen, in: Larcher, Gerhard; Müller, Klaus; Pröpper, Thomas (Hrsg.): Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 27-48.

Rahner, Karl: Art. ‚Auferstehung Christi. IV. Zur Theologie der Auferstehung Christi‘, in: LThK, Bd. 1, Freiburg ²1957, 1038-1041.

Rahner, Karl: Art. ‚Auferstehung Jesu‘, in: Herders theologisches Taschenlexikon, Bd. 1, hrsg. v. K. Rahner, Freiburg-Basel-Wien 1972, 229-231, 240-246.

Rahner, Karl: Die Auferstehung Jesu, in: Rechenschaft des Glaubens. Karl-Rahner-Lesebuch, hrsg. v. K. Lehmann; A. Raffelt, Freiburg 1979, 213-218.

Rahner, Karl: Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. IV. Neuere Schriften, Einsiedeln ⁴1964.

Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg ⁵1984.

Rahner, Karl: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, bearb. v. J.B. Metz, Freiburg 1971.

Rahner, Karl: Schriften zur Theologie, Bd. IV. Neuere Schriften, Einsiedeln ⁴1964.

Rahner, Karl: Was ist der Mensch?, in: Rechenschaft des Glaubens. Karl-Rahner-Lesebuch, hrsg. v. K. Lehmann; A. Raffelt, Freiburg 1979, 23-31.

Ratzinger, Joseph: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis, München ⁸2006.

Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: Jesus von Nazareth, Zweiter Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg-Basel-Wien 2011.

Rechenschaft des Glaubens. Karl-Rahner-Lesebuch, hrsg. v. Lehmann, Karl; Raffelt, Albert, Freiburg 1979.

Religion in Geschichte und Gesellschaft. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hrsg. v. Betz, Hans Dieter; Browning, Don S.; Janowski, Bernd; Jüngel, Eberhard, Tübingen ⁴1998-2007.

Ricoeur, Paul: Stellung und Funktion in der biblischen Sprache, in: Ders.; Jüngel, Eberhard: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 45-70.

Ricoeur, Paul; Jüngel, Eberhard: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974.

Scheffczyk, Leo (Hrsg.), Grundfragen der Christologie heute (QD 72), Freiburg 1975.

Scheffczyk, Leo; Ziegenhaus, Anton: Katholische Dogmatik, Band IV. Jesus Christus. Die Fülle des Heils, Aachen 2000.

Schillebeeckx, Edward: Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg-Basel-Wien 1992.

Schilson, Arno; Kasper, Walter: Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe, Freiburg-Basel-Wien ⁴1980.

Schmidinger, Heinrich (Hrsg.): Jesus von Nazareth (Salzburger Hochschulwochen 1994), Graz-Wien-Köln 1995.

Schmidt-Leukel, Perry, Demonstratio christiana, in: Döring, Heinrich; Kreiner, Armin; ders., Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie (QD 147), Freiburg-Basel-Wien 1993, 49-145.

Schmied, Augustin: Fragen um die Auferstehung. Zu beachtenswerten Veröffentlichungen, in: ThG 30 (1987), 58-64.

Schmithals, Walter: Art. ‚Bultmann‘ in: TRE, Bd.7, Berlin-New York 1981, 387-396.

Schneider, Theodor (Hrsg.): Handbuch der Dogmatik, Düsseldorf ⁴2009.

Schockenhoff, Eberhard; Walter, Peter (Hrsg.): Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre (FS W. Kasper), Mainz 1993.

Schönborn, Christoph: Gott sandte seinen Sohn. Christologie (AMATECA Bd. 7), u. Mitarbeit v. M. Konrad u. H.P. Weber, Paderborn 2002.

Schwager, Raymund: Auferstehung im Kontext von Erlösung und Schöpfung, in: Larcher, Gerhard; Müller, Klaus; Pröpper, Thomas (Hrsg.): Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 215-225.

Schwager, Raymund: Die heutige Theologie und das leere Grab Jesu, in: ZKTh 115 (1993), 435-450.

Schwöbel, Christoph: Art. ‚Auferstehung II.2‘, in: RGG, Bd. 1, Tübingen ⁴1998, 924-926.

Seckler, Max: Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: Kern, Walter; Pottmeyer, Hermann Josef; ders. (Hrsg.): Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4. Traktat Theologische Erkenntnislehre, Tübingen ²2000, 331-400.

Theologien der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 2006.

Theologische Realenzyklopädie, hrsg. v. Krause, Gerhard; Müller, Gerhard, Berlin-New York 1977-2004.

Thomas von Aquin: Summa theologica III (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 28, Heidelberg u. Graz-Wien-Köln 1956, 258-264).

Titzmann, Michael: Art. ‚Metapher. I. Literaturwissenschaftlich‘, in: LThK, Bd 7, Freiburg-Basel-Wien-Rom ³1998, 187.

Troeltsch, Ernst: Ueber die historische und die dogmatische Methode in der Theologie, in: Ders., Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (Gesammelte Schriften Bd. 2), Tübingen 1913 ,729-753.

Türk, Hans Günther: Offenbarung letztgültigen Sinnes und philosophische Vernunft. Bemerkungen zur Bedeutung der Philosophie in Hansjürgen Verweyens ‚Grundriß der Fundamentaltheologie‘, in: Larcher, Gerhard; Müller, Klaus; Pröpper, Thomas (Hrsg.): Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 11-26.

Vögtle, Anton; Pesch, Rudolf: Wie kam es zum Osterglauben?, Düsseldorf 1975.

von Balthasar, Hans Urs: Theodramatik. Dritter Band - Die Handlung, Einsiedeln 1980.

von Campenhausen, Hans Frhr.: Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, Heidelberg ³1966.

von Stosch, Klaus: Einführung in die systematische Theologie, Paderborn ²2009.

Wenz, Gunther: Ostern als Urdatum des Christentums. Zu Wolfhart Pannenberg's Theologie der Auferweckung Jesu, in: Broer, Ingo; Werbick, Jürgen (Hrsg.): „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens (SBS 134), Stuttgart 1988, 133-157.

Werbick, Jürgen: Art. ‚Metapher. IV. Systematisch-theologisch‘, in: LThK, Bd 7, Freiburg-Basel-Wien-Rom ³1998, 189-190.

Werbick, Jürgen: Die Auferweckung Jesu – Gottes „eschatologische Tat“?. Die theologische Rede vom Handeln Gottes und die historische Kritik, in: Broer, Ingo; Werbick, Jürgen (Hrsg.): „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens (SBS 134), Stuttgart 1988, 81-131.

Wichert, Thomas: Art. ‚Quantentheorie‘, in: LThK, Bd. 8, Freiburg-Basel-Rom-Wien ³2000, 758-759.